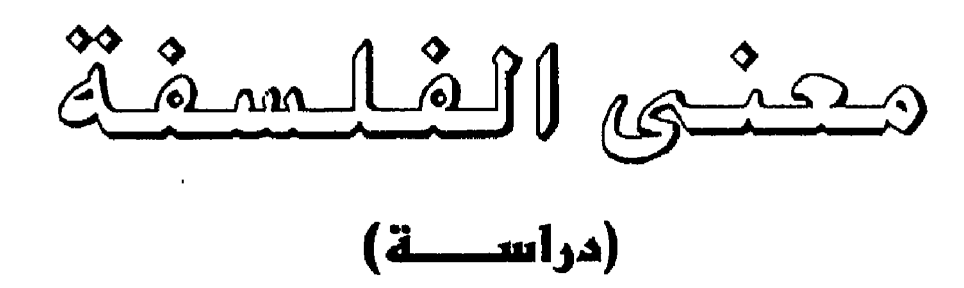
تأليف : فرينناند آلكييه أستاذ في السوربون

ترجمة : حافظ الجمالي أستاذ سابق في كلية التربية



من منشورات اتحاد الكتاب العرب

١٩٩٩

معنى الفلسفة

(دراســـــة)

البريد الالكتروني: E-mail : unecriv@net.sy

الإنترنت : Internet : aru@net.sy

موقع اتحاد الكتّاب العرب على شبكة الإنترنت

www.awu-dam.com

تصميم الغلاف للفنان: اسماعيل نصرة

□□

إلى كل من لايزال لديه من العقل ما يكفي لحب الفلسفة ومن لايزال لديه من الشجاعة مايكفي لتعليمها، أهدي هذا الكتاب بكل مالدي من أخوة.

ف. آ

ઝઝઝ

تمهيد

ما هي الفلسفة؟ وهل من خلود للحقائق الفلسفية؟ وأي مكان، في الفلسفة، يمكن أن نهبه للمنظومات الفلسفية؟ ولمَ كان الفلاسفة غامضين إلى هذه الدرجة؟ وهل يعرفون هم ماذا يقولون؟ وعن مثل هذه الأسئلة التي كثيراً ما تطرح، يحاول هذا الكتاب أن يجيب. وهو - من أجل ذلك - يستند قبل كل شيء، إلى شرح لكبريات النصوص، التي لا مجال لأحدٍ أن يدخل إلى ميدان الفلسفة، بدون فهمها.

ولهذا يجد المرء، في الصفحات المقبلة، تعبيراً عن جهد من أجل تحديد ماهية الفلسفة، بصورة عامة، ومحاولة لشرح بعض كبريات النظريات الفلسفية، كالتصور الأفلاطوني للحب، وميتافيزيائية ديكارت، والعقيدة المالبرانشية، فيما يتصل بالأسباب العرضية، وعدم إمكانية رؤية الأجسام، وأخلاق سبينوزا، ونقدية كانط، وفينومينولوجية هيجل.

إن فصولنا وخلاصاتها متبوعة باستكمالات وفهرس تشير إلى النصوص المستشهد بها أو المدروسة في الكتاب. وأهم ما نطمع به هو إثارة الرغبة في قراءة وإعادة قراءة أهم هذه النصوص.

المقدمـــة

إن من أهم خصائص الفلسفة، أن تتساءل، قبل كلّ شيء عن ذاتها. ولكن يبدو، منذ بعض الوقت، أنها أصبحت هذا وحده. ولا يمكن أن يتفلسف الإنسان إلا إذا تساءل عما هي الفلسفة، أو عما يجب أن تكونه، بل وعمّا إذا كان هناك فلسفةٌ. ويعترف الكثيرون أنه ليس لديهم من جواب عن مثل هذه المسائل. كل إنسان يقبل إذن أن هناك اليوم، أزمة في الفلسفة.

ونحن نعترف، من جهتنا، أننا أقلُّ قلقاً، وأضأل تشاؤماً. وحقاً فإن الفلسفة في عصرنا هذا، تهاجم من كل النواحي. وهي تهاجم، على مستوى المعرفة، من قبل العلماء، أو على الأصحّ، من قبل أشباه الفلاسفة، الذين يريدون أن يردُّوا كلَّ نشاطٍ عقلي إلى النموذج العلمي، بعد أن بهروا بنجاح الفيزياء. وهيَ تهاجم من ناحية الجدوى والفائدة، من قبل رجال التقانات الذين يرون أنها لا تزيد سلطاننا على العالم في شيء. وهي تهاجم أيضاً ومن الوجهة السياسية، من قبل بعض العقول الرجعية التي تخشى ما قد ينشأ من محاذير، إذا أخضعت المشكلات القائمة للنقد الحرّ، ومن قبل بعض الثوريين الذين يلومونها على أنها تلهينا عن المهام الاجتماعية.. أو أنها تتحوّل إلى أيديولوجيا تخدم نظاماً معيّناً، أو طبقة معيّنة. وكذلك فإنها تهاجم من قبل بعض المهووسين بالجدّة (خضوعاً للدرجة السائدة)، معتبرين أن كلَّ تفكير سابقٍ للأسبوع الأخير، تفكيرٌ فات أوانه. وعلى المستوى الجمالي، يهاجمها رجال الأدب الذين يشكّون مما فيها من غموض، ويدينون كتبها التي لا تحسن التعبير عما تريد. وهي تهاجم أخيراً من قبل الذين تاهوا فيها ويريدون أن يتلقوا، بشكلٍ حسّي، شيئاً من الارتواء الذي لم تدّع قط أنها تهبه. وهؤلاء وأولئك يثيرون الخوف، بأسلوب كتاباتهم.

لكن الفيلسوف قلّما يدع لنفسه، مجالاً للخوف. وهو يعلم أن الهجمات التي تركِّز عليه، ليست بجديدة. وليس عهدنا هذا بالعهد الذي حكم فيه على سقراط بالموت، من قبل سلطات المدينة، المعادية، دوماً، لصورة الحياة التي تفترضها

أو تقترحها الفلسفة، ولإعادة النظر التي يقتضيها ذلك، وللبحث، فيما تحاوله، من دون نتائج قابلة للاستخدام. ولا ينبغي أن ترى أزمةً تجابه الفلسفة، في كون التفكير يزعج عادات الناس أو يخالفها، أو في أن كثيرين يتدخّلون فيما لا يفهمون، أو في أن بعض الأساتذة، ممّن يأبى أن يُعلّم ما تقضي مهمته به، ينقصهم الوجدان المسلكي. ولا ينبغي أن نقدّر أن هناك أزمة في الفلسفة، لأن الدرجات (الموضات) في عصرنا، يتبع بعضها بعضاً، ولأن الصحف التي كانت تقنع الجماهير، بأن الفلسفة كلّها هي الوجودية، تعود فتخبرهم اليوم أنها أصبحت بنيوية، بانتظار مفاجأة أخرى غداً. ولا ريب أنه لا ينبغي لنا أن نتجاهل أهمية هذا كله. ولكن هذه الأهمية ليست من نظام فلسفي. إن على الفيلسوف أن يبقى يقظاً، ينتبه للهجمات التي يتلقاها. وهي هجمات نشأت خلال زمن طويل من التعصب الديني. وهي تنشأ طواعية في أيامنا هذه، عما يسميه ميشيل غورينا Michel Gourinat [1] باسم التعصب التكنوقراطي. لكن عليه أن يتذكّر أيضاً أن الجدل القائم، واقعياً، لا يغير شيئاً من شرعية الحق.

وفضلاً عن ذلك، نقول: شتان ما بين الفلسفة التي تردُّ اليوم إلى المطالبة بوجود مشروع، وبين أن لا يعترف لها بذلك أحد. والأمر، هنا، على العكس.. وهو أنها موجودة فعلاً. وهذا الوجود الواقعي يتيح لنا أن نتجنب، في هذا الكتاب، أيَّ جدل عابث، إذ أن الواقع هو أن الناس تفلسفوا. وواقع أيضاً، أن أعمال الفلاسفة ما زالت تغري الكثيرين من معاصرينا. فما الذي تعنيه هذه المعطيات؟ إن هذه المسألة، وحدها، هي التي نريد أن نبذل الجهد لكي نجيب عنها.

وليس من المناسب أن نتساءل طويلاً عما إذا كان يمكن أن نتفلسف.. إذا أن بعض الناس قد تفلسفوا منذ قرون وقرون. ولا حاجة بنا إلى عناء كبير للبحث عن: أين توجد الفلسفة، (لأنها موجودة في كتبهم)، أو على الأصحّ، عن نوع الفهم الذي يسع كلُّ إنسان في أيامنا هذه، أن يحصل عليه من قراءة هذه الكتب. وعلى ذلك فإننا سنبدأ بتعريفٍ للفلسفة، منظوراً إليها، في الامتداد

[1] أنظر ميشيل غورينا في كتابه De La Philosophie

الزمني، إذا صحّ هذا التعبير. وما من إنسانٍ إلا ويتفق معنا على أن أفلاطون وديكارت ومالبرانش وسبينوزا وكانط وهيجل، كانوا فلاسفة. فإذا أراد الإنسان اكتشاف ماهية الفلسفة، فإن الذين ينبغي أن يسألهم، هم هؤلاء الفلاسفة. وعلينا أن نبذل الجهد لفهم كتاباتهم، والعثور من جديد على الأفكار التي أرادوا نقلها إلينا. أما أولئك الذين يرون أن الفلسفة الحقيقية هي غير ما أشرنا إليه، فسيكون من الأفضل لهم أن يبحثوا، (لكي يدلّوا على ما يريدون)، عن كلمة جديدة للإشارة إلى فكر أفلاطون أو ديكارت، وعندما نسمّي تفكير أفلاطون أو ديكارت تفكيراً فلسفياً، فإننا لا نزيد شيئاً على التطابق مع المألوف، والانسجام مع القاموس.

وكثيراً ما يشار إلى كلمة هيراقليط القائلة: «إن المعلم الذي يقوم عرّافه في ديلف Delphes لا يقول شيئاً ولا يخفي شيئاً، ولكنه يدل»[٢] . ولذلك فإن استمرارية الاهتمام الفلسفي، يجب أن يعني شيئاً ما. وهكذا فإن مشكلتنا لن تكون في اكتشاف المعنى الخاص لكل مذهب (فلسفي) على حدة. ولهذا فإنه لا بحث في هذا الكتاب عن الصور الخاصة التي اتخذها الفكر الفلسفي، لدى هذا الفيلسوف أو ذاك، بل يبحث عن معنى وجود الفلسفة ذاته، بحكم أنه كان هنالك دوماً، فلاسفة. ولا ريب أن هذا المعنى لا يمكن أن يتضحَ من غير أن يحاول الإنسان النظر إلى نظرياتٍ مشخصة ومعيّنة. لكن هذه لا تتخذ إلا كأمثلة، وسيركزّ جهدنا على استخلاص هويات، يمكنها أن تضعنا على طريق الفلسفة نفسها.

---

(٢) هيراقليط Heraclite: نصوص مترجمة ومقدمة من قبل جان بران Jean Bron، ص: ١١٦.

الفصل الأول

الفهم الفلسفي

يبدو أن الكتب التي تركها لنا أفلاطون وديكارت وسبينوزا كانت تتضمن الفلسفة. وعلى ذلك فإن هذه، يجب أن تكتشف فيها. ولكن الفلسفة، بحكم أنها من النوع الفكري، لا يسعها أن تُكتشف كشيء، كما لو أننا نجد قطعة من الماس في منجم. إن العمل المكتوب لا يكشف عن الفلسفة إلا بمقدار ما يُفهم. ولكن هذا الفهم نفسه يتطلب من القارئ بعض الكفاءه للتفكير فلسفياً. بل إنه ليقتضي أيضاً، فيما يبدو، بعض الوجود لفكرة سابقة لديه، عما هو فلسفة. أفيجب إذن منذ البداية أن نعرّف الفلسفة ونوضح إيّ نوعٍ من الحقائق يجب أن نبحث عنه في العمل الفلسفي، وأن نعيّن أي نوع من المعاني يحسن بنا أن نهيبه لهذا العمل؟

وليس مثل هذا السؤال بالأمر الذي لا أهمية له. فإذا نحن، بعض الأحيان، لم نصل إلى فهم كتاب ما، فذلك لأننا لا نتساءل أولاً عن أيّ نوعٍ من المعاني، يمكن أن يكون معناه. إن كثيرين من زوار المتحف، ينتقدون لوحةً ما من حيث أنها لا تصوّر واقع الإدراك الشائع، تصويراً دقيقاً. وعلى ذلك، فإنهم إن لم يفهموا اللوحات، فذلك لأنهم لا يعرفون ما هو الرسم، ويخلطون بينه وبين التصوير الشمسي. ومن هذه الناحية، يبدو الشعر موضوع سوء فهم دائم. وأولئك الذين يشكون من أنهم لا يفهمون قصيدة ما، لا يلاحظون السمة النوعية الخاصة للغتها، ويتخيلون أن هذه اللغة تحاول بكل جهدها أن تترجم حقيقةً موجودة سلفاً، ويبحثون فيها، قبل كل شيءٍ آخر، عما لا تتضمّنه.

وعلى ذلك فإن من المهمّ، قبل أيّ بحثٍ، أن نعرف أي نوع من الحقيقة يدّعي العمل الفلسفي أنه يعبّر عنه وينقله.

ويبدو أن هذا مما يتمناه الإنسان تمنيّاً شديداً، وعلينا قبل أن يحاول اكتشاف معنى الحقائق الفلسفية، أن نختار بين كتب الفلاسفة تلك التي تستحق، فعلاً، هذا الاسم. أفتكون الشهب، على ما يقول ديكارت، كتاباً فلسفياً؟[٣] ومن المعروف أن المعنى المعطى لكلمة فلسفة، لم يكن واحداً، على مدى التاريخ. ففي الأصل، كانت الفلسفة تشتمل على مجموعة المعارف. ثم إن العلوم، شيئاً فشيئاً، استقلت عنها. وأنشأت منظومات مستقلةً ووضعيةً. وكان ديكارت يحسب أن الفيزياء، والميكانيك، والطبّ، أجزاء من الفلسفة[٤] مما لا يحسبه أحد كذلك اليوم. ولكننا نحن أيضاً مازلنا نتساءل لمعرفة ما إذا كانت السيكولوجيا والسوسيولوجيا منظومات فلسفية أو أنها تؤلف حقاً ما يسمونه بالعلوم الإنسانية؟ وأنى للإنسان، في مثل هذا الأمر أن يقود فكره، إذا هو لم يملك للفلسفة تعريفاً مسبقاً ودقيقاً؟

ومع ذلك، فما من شيء أخطر من أن ننشئ، منذ البداية، مثل هذا التعريف الذي يستند إليه في حسم هذه المسائل حسماً نهائياً. وما من تعريف من هذا النوع، إذا نظر إليه، بالمعنى الدقيق حقاً، يمكن أن يقبل كلّه لدى أولئك الذين يجب علينا، موقتاً، أن نسمّيهم فلاسفة. وهكذا فإن تعريف الفلسفة كجهد يهدف إلى التركيب الكلي، لن يقبل موافقة أمثال هيوم، وذاك التعريف الذي يرى في الفلسفة محاولةً لمعرفة الروح (العقل) لن يقبله أمثال سبينوزا. ويرى لوسين Le Senne أن الفلسفة هي وصف التجربة[٥]. وهذا قول يغلب على الظن أن

---

[٣] يتحدث ديكارت عنها، وهو يتحدث عن مطولاته الثلاثة، التالية لكتابه: خطاب في المنهج وهي الديربوبتريك (علم تشكيل زجاج النظارات أو العدسات) والميثير Meiteores والهندسة «إن موضوع الكتاب الأول مزيج من الفلسفة وبعض الرياضيات والثاني فلسفة خالصة، والثالث رياضيات خالصة» رسالة إلى شخص مجهول مؤرخ في نهاية أيام عام ١٦٣٧. أنظر Garnier ١، ٤٥٠)

[٤] إن الفلسفة كلها مثل شجرة جذورها، الميتافيزياء، وجذعها الفيزياء، وفروعها التي تخرج من الجذع، هي كلها العلوم الأخرى التي ترد إلى الثلاثة الأساسية. أي الطب. والميكانيك والأخلاق.. أنظر ديكارت. في مقدمته للمطبعة الفرنسية لمبادئ.

[٥] الفلسفة هي وصف التجربة. وهذا القول هو الجملة الأولى الت أفاض لوسين في شرحها، فيما بعد، في كتابه: Obstacle et valeur.

كانط يرفضه. ويصرّح ميرلو ـ بونتي أن الفيلسوف يمكن تعرّفه بحكم امتلاكه تذوق البداهة ومعنى الالتباس، في آن واحد. وكان ديكارت يملك تذوق البداهة[6] ولكن هل كان يملك حس الالتباس؟ وكان لوكاتش Lukach يحب ردّ الفلسفات إلى مجرّد رؤى للعالم[7] . ويؤكد شاتليه Chatelet، نقص هذا المفهوم[8] ، ويُعرّف الفلسفة كمشروع لخطاب، كلّه مبّرر. ولكن الذي يخلص إليه من هذا، هو إخفاق محاولته. وما من فيلسوف، في الواقع، يمكنه الإدّعاء بأنه نجح في البرهان على سلامة خطابه؟. وفضلاً عن ذلك، يمكن التساول: أليس من شأن هذا التعريف أن يترك وراءه، كلّ ما هو تجربةٌ أنطولوجية حقاً؟ ومن العبث أن نكثر من الأمثلة. فما من تعريفٍ سليم كل السلامة، للفلسفة، يحق له، منذ البداية أن يوقف عنده أو عليه، أو لا يتركُ هذا التعريفُ، بعيداً عنه، كلّ ما هو من الأمر أنطولوجي حقاً؟ ولن يجدي علينا شيئاً أن نكثر من هذه الأمثلة. فما من تعريفٍ دقيق للفلسفة. في وسعه، منذ البداية، أن يؤخذ به.

وعلى ذلك فإننا مرغمون على القيام ببحثنا، بالاعتماد على صيغة مشاعر غامضة، لا بالاعتماد على فكرة واضحةٍ عما سيكونه موضوعنا. وسوف تتضح هذه المشاعر بالتدريج، وتدع المجال لقيام فكرةٍ واضحةٍ عن طريق دراسة الفلاسفة، والمقارنة بين أقوالهم، أو بين الجهد الضروري للارتقاء من كتاباتهم إلى ما أرادوا أن يقولوه. وهذا ما نعترف أنه يمكن لومنا عليه، والكلام على وقوعنا فيه في دائرة مفرغة. ذلك أننا نقبلُ، في آن واحد، أنه لا يمكن اكتشاف الفلسفة إلا بالاعتماد على الفلاسفة، وأنه لا يمكن فهم الفلاسفة إلا إذا كنا نعرف بعض الشيء عما هو فلسفة. ولكن مثل هذه الدائرة المفرغة أمر واقع في كل فهمٍ، وكلّ تعلم، وكل تقدّم. وليس للأحكام الأخلاقية التي نقولها للطفل من معنى إذا لم يكن شعوره قد عرف الأخلاق سلفاً، ويمكن القول، في آن واحد، إن فكرة الجمال تستيقظ لدينا، عن طريق منتجات الفن،

---

[6] موريس ميرلو بونتي: M.Maurice Merlo - Nonty في دراسته Eloge de la philosphie .١. ع ص: ١٠-١١.

[7] لوكاتش: في كتابه Die selb und die Formen

[8] فرانسوا شاتليه Francois Chatelet، في Logos et Praxis، ص:٥٧ وما بعدها.

وعلى ذلك فإنها سابقة لها في الوجود. وما من أحدٍ يسعه فهم الفلسفة، إذا نحن لم نجد لديه حاجة فلسفية. ولكن أي فقرٍ سنساق إليه بحكم هذه الحاجة، إذا نحن لم نسعد بقراءة كانط، وديكارت وأفلاطون.

إن الفلسفة رغبةٌ في المعرفة. ولكن ما دامت العلوم قد انفصلت عن الفلسفة، فإنه ما من أحد اليوم يستبقي لها فكرة الإحاطة الموسوعية. ومع ذلك، فإنها لم تعدل عن اتجاهها الموسوعي. ولقد عرفت الفلسفة أن مجالها يضيق، ولكنها رأت أيضاً أنها تنوّعت. ويدور الحديث اليوم عن فلسفةٍ للعلوم وفلسفةٍ للتاريخ. ولما كانت الفلسفة تفكر في كلّ شيء، فإنه يبدو بهذه الصورة، أنها تعود فتكتسب، على المستوى الخاص بها، ما كان يبدو، أولاً، أنها تنشئه هي نفسها، ثم فقدته بعد ذلك. ترى هل ينبغي إذن.. في اكتشاف ماهيتها، أن ننظر في كلّ واحدٍ من الأفكار التي هي أفكارها في المجالات الأكثر تنوعاً..؟

والجواب: كلا، بالتأكيد. ذلك أن قراءة النصوص ستقنعنا بسهولة، أن هناك - وكان دائماً هناك - فلسفة يمكن نعتها بأنها أساسية، وأنه يمكن بالنسبة إليها، وتبعاً لها، أن نقول عن فكرة ما إنها فلسفية أولا فلسفية. وهكذا، فإن دراسة العلوم ليست بالأمر الفلسفي إلا بالمقدار الذي تقارن فيه المعرفة بجملة مقتضيات تفكيرنا. فإذا كان ديكارت يرى أن الفيزياء جزءٌ من الفلسفة، فليس ذلك مجرّد احترام للمصطلحات الشائعة، يومئذ، بل لأن الفيزياء الديكارتية هي في الواقع، وتبعاً للمقدمة الفرنسية لكتاب «المبادئ Les Principes» جذع شجرة، جذورها في الميتافيزياء[٩] . وعلى ذلك فإننا نقصر بحثنا على ما يمكن اعتباره، كمثيل لهذه الجذوع، ولن نحاول تعداد المضامين الممكنة للفلسفة، ولا كل المواضيع التي يمكن أن يمارس عليها التفكير. ولكننا سنحاول استخلاص ما يمكن أن تكونه الفلسفة في جوهر مادتها، غير ناسين أن كلا منا يستطيع فيما بعد - على بقائه وفياً لهذا الجوهر - أن يفكّر فيما بعد، في هذه المشكلة الخاصة أو تلك.

---

[٩] أنظر الهوامش المذكورة سابقاً.

ولكننا لم نزح بهذا كل المشكلات. وحقاً فإننا نعرف أن الأعمال التي لا يماري أحد في كونها فلسفية، أي تلك التي يريد بحثنا أن يقف عليها، كثيراً ما تقدّم نتائج متعارضة، وأن الفلسفة الحقيقية، بحكم ذلك، تبدو موعوداً بها، أكثر مما هي مضمونٌ محدّد. ولكن لئن كان على الفلسفة أن تقوم من جديد، فكيف يمكننا اكتشافها، فيما كان قد صُنع؟.

إن التضادّ بين الفكر، وبين العمل الفلسفي، لا يقوم على تضاد مفهومين (أو معنيين): إنه ينكشف في الصعوبة المشخّصة التي يعانيها كلُّ من يحاول أن يصبح فيلسوفاً. وكلٌّ ما نعرفه عن المحاولات السابقة، لا يزيد على أن يجعلنا نقدّر أن كل مشروعٍ جديد هو مجرّد عبث. إن ما تقتضيه الفلسفة هو ما تقتضيه أية معرفة جدية، تشتمل على أدلة وبراهين، يمكنها أن تذيع، وتعمّ، وتفرض نفسها على كل العقول اليقظة، واعدة بالوصول إلى الحقيقة، في إطار تعيين كلي.. ولكن التاريخ يبرهن لنا على أن مثل هذا الاقتضاء انتهى دوماً إلى إنشاء مذاهب متعارضةٍ ومتناقضة، أي لا إلى الفلسفة، كفكرة للحقيقة، بل إلى فلسفات متعدّدة، يخشى معها المرء ألا تكون أي واحدةٍ منها إلا مجموعة فرضيات منسجمة نسبياً، في إطار كلّ عمل، وكأنها غير منطابقة مع الحقيقة.

وعلى ذلك فإننا إذا قدّرنا أن الأعمال المشار إليها (المنجزات السابقة) هي الحصائل الممكنة الوحيدة للمشروع الفلسفي، فإنه يجب القول إذن: إن هذا المشروع أصيب دوماً بالإخفاق، ولقد اعتقد ديكارت بعد أن قطع الصلة بكل النظريات السابقة.. أنه ينشئ عناصر مذهبٍ قائم على اليقين. ولكن الفلسفة الديكارتية، على الرغم من صلابة منطقها، تعرّضت مباشرةً للجدل. وادّعى كانط أنه وضع الأسس النهائية لكل ميتافيزيائيةٍ قادمة، تريد أن تدّعي أنها «علم». ولكن الميتافيزيائيين الذين حلّوا محلّ النقدية الكانطية، لم يهتموا أي اهتمام بموازينها، (أو بنواظمها). أفيمكن أن ينجح هؤلاء حيث أخفق مثل أولئك الفلاسفة؟ لقد ظن هوسرل Husserl ذلك، عندما قام بتأسيس الفلسفة على الفينومينولوجيا أخيراً كعلم متين. وكذلك كان شأن برغسون Bergson الذي حسب أن كلّ مصائب الفلاسفة السابقين نشأت عن أنهم كانوا يرون «الحق» أو الصحيح، بمعيار الخلود (أو ما هو خالد) واعتقد أنه يكتشف الحقيقة

الأصلية، في حدس الديمومة الخلاقة. ولكن الفينومينولوجيا، والبرغسونية، جاءتا فقط، بدورهما، لإغناء قائمة المذاهب القائمة. وكذلك فإن الحريّة، البديهية بالنسبة إلى من يعمل، لا يمكنها أبداً أن تعود فتوجد بالنسبة إلى الذي يفكّر بالعمل، ويلاحظ عندئذ أنها لم تكن، داخل العمل، إلا وهماً ذاتياً. وقل مثل ذلك في الثقة التي يملكها كلّ فيلسوف في ظنه أنه يستطيع بلوغ الحقيقة. فهذه إن كانت روح مشروعه، تبدو لدى التفكير، وكأنها مجرّد وهم. فكيف نستطيع بعدئذ أن نجد بالاعتماد على. كتب الفلاسفة، حقيقة الفلسفة؟ إن الردّ على هذه العقبة، سيكون همّنا الأول في هذا الكتاب. وهو الذي سنجد فيه همّ كلّ مؤرخي الفلسفة الذين أرادوا أن يكونوا فلاسفة، أي أنهم أمنوا بالفلسفة. وكذلك كان الأمر مع جيلسون Gilson [10] الذي عندما أراد إثبات وحدة التجربة الفلسفية. لاحظ أولاً أن للأفكار حياة وضرورة مستقلتين عن شخصية المؤلفين. وهكذا وصل إلى أنواع من الماهيات Essences: فالديكارتية والنقدية شيئان، لكلّ منهما ماهيته. وهذه الماهيات أو أمثالها هي التي ينبغي على تاريخ الفلسفة، اكتشافها. غير أن هذه الماهيات ما تزال متعدّدة أيضاً. وهي لا تبلغ ماهية الفلسفة بصورة تامة. ولكن كان وراء تفكير دسكارت.. ما نسميه بالديكارتية.. و وراء الديكارتية تلك الفلسفة التي ادّعت الديكارتية أنها صورتها الكاملة..[11] لكن كل عمل فلسفي متحقق في مجال مثل هذه الفلسفة، على ما يرى جيلسون، ليس إلا إخفاقاً في الوصول إليها. وذلك لأن الفلاسفة كلّهم فهموا الفلسفة على صورة علم خاص، على حين أن للميتافيزياء غايةً تتجاوز كلّ معرفة مخصّصة، ولا تهدف أو تفكر إلا «في الوجود». وهكذا فإن أبيلار خُدع بالمنطق، وديكارت خُدع بالرياضيات، كما خُدع كانط بالفيزياء. ولكن هل يمكن الاعتقاد مع جيلسون أن ديكارت قد ظنّ حقاً أنه اكتشف الوجود في الأفكار الرياضية؟ أو أن كانط اكتشفه في الحقيقة الفيزيائية؟ إنه يبدو لنا على العكس تماماً، أنه لم يكن هنالك شيء من ذلك،

---

[10] Etienine Glison: The unity of philosophical experience.

[11] H.Gouhier غوهييه، في التعليق الذي يخصصه لكتاب السيد جيلسون المذكور في هامش سابق. انظر كتاب: الفلسفة وتاريخها.

وأن جوهر فلسفة ديكارت المعبر عن نفسه هو القول الذي يجد أن الحقائق الخالدة قد خُلقت بصورة حرة، من قبل الله، وأن جوهر فلسفة كانط الظاهرة هي التفريق ما بين الفينومين (الحادثة) والنومين Noumene (الشيء بذاته).. وهما تقومان، بالضبط، خارج كل ما يتخذ، لدى هذين المؤلفين، صورة الاستناج الرياضي أو صورة الحتمية لدى نيوتون. ونحن نعتقد مع جيلسون أن الفلسفة هي فكرة الوجود (أو للوجود) Pensée de L'etre وأن كل محاولة للتفكير بالوجود، تبعاً لهذا العلم أو ذاك، مردها إلى الإخفاق. ولكنا لا نحسب أن مذهب ديكارت أو كانط قد خضعا لمثل هذا الإغراء، وعرفا مثل ذلك الإخفاق. أو لنقل بصورة أفضل، إنهما، فيما يبدو لنا، لم يعرفاه، إلا بمقدار ما نظّما صورة العالم المقابلة للمعرفة، تبعاً لبنية رياضية، أو بنية فيزيائية. ولكنهما في تأكيدهما وجود الله أو الشيء بذاته، كانا يبقيان على الوجود خارج هذا العالم. وبهذا المعنى نجدهما (أي المذهبين) فلسفيين حقاً.

سنحاول إذن في الصفحات التالية أن نكتشف «ماهية الفلسفة» أو ما هي الفلسفة، لا بدراسة مجموعة المذاهب، ولكن بإلقاء الضوء على بعض ما قام به الفلاسفة أو كتبوه، وسنعرّض أنفسنا، على الأرجح، للاعتراضات التي سيثيرها لنا مؤرخون آخرون للفلسفة، أي أولئك الذين يستخدمون طرائق أخرى، لفهم معنى الكتب التي يدرسونها. وهنا تماماً، تقوم صعوبة جديدة. ترى ألن تقودنا ملاحظة اختلاف الطرائق، وتنوع أساليب المقاربة والفهم، إلى اليأس من إمكانية اكتشاف معنى مجمعٍ عليه عالمياً، للفلسفة؟ أو لن تبدو الفلسفة، تبعاً لشراحها (مترجميها) في صورة أخرى؟ إن السيد سوريو Souriau يشك بعض الشيء في هذا الفعل الإنشائي الهادف إلى خلق عمل ما: ويمضي به هذا، في دراسته «التشييد الفلسفي Instauration Philosophiqhe» إلى التقليل من قيمة حقيقةٍ مستهدفة، يهمنا قبل كل شيء أن نكشف عنها، وإلى الإلحاح على الناحية الخلاقة للعقل[١٢] . ويليه غوهييه Gouhier، في دراسته حول ديكارت ومالبرانش التي يوضح فيها خطوط سير (أو طرقا) روحية،

---

[١٢] انظر Etienne Souriau: Linstauration Philosophique.

وما من أحد يتابع بدقة أكبر، تاريخ الأفكار.. وما من أحدٍ يوضح بشكل أفضل تلك التجارب التي تشتمل عليها[١٣] . ولكن السيد Gueroult يرى أن الفلسفة ليست إنشاءاً لعمل شبيه بالعمل الفني، بل هي رغبة في المعرفة[١٤] وهي لا تكشف عن نفسها في العلم نفسه وما فيه من بنية منطقية وبرهانية، أكثر مما تكشف عنه في المسار الروحي. ويفترق غيرولت بنفس الصورة عن برغسون الذي يضع الفلسفة فيما هو وراء العمل، أي في الذاتية الخلاقة، وكذلك ينفصل عن جيلسون الذي يضعها «بعيداً عنا» في منطق من «المعاني - المفاهيم» المجردة حيث تمّحي البنى المفرّدة التي تنشئ المذاهب. ويقول: إن الشيء الهام «لا يقوم وراء ولا بعيداً، بل يقوم في قلب العلم نفسه، المجّسد للجهد الخلاق الذي يرى أوجه وراحته في التنظيم النوعي للصور (الأشكال) التي تحيط به بالتدريج، وتسجن داخلها آفاقاً واسعة Plenitude»

ومن الواضح أننا لا نهدف هنا إلى دراسة مختلف صيغ التأويل والمقارنة بينها، وأن نبدل بدراستنا التي هي دراسة معنى الفلسفة، بحثاً عن الطرق التي يمكن استخدامها لإيصالها إلى ما هو أفضل. وأكثر من ذلك أنه يجب أن نقرر إن اختلاف الطرق (أو المناهج) لا يسمح بالخلوص من ذلك إلى اختلاف عميق بين الشرائح.. حول ما هي الفلسفة في جوهرها. إلا أن قراءة المؤرخين الذين ذكرنا أسماءهم (أو استشهدنا بهم) سرعان ما تطمئننا فيما يتعلق بجوهر الفلسفة، إذا يبدو اتفاقهم كاملاً.

وصحيح أن الكثيرين من النقاد في أيامنا هذه، بدلاً من أن يكتفوا بعرض النتائج التي وصلوا إليها من أمثال بوترو Boutroux أو ديبلوس Delbos كانوا يحدثوننا عن طرائقهم، على ما سنفعله نحن، في الصفحات التالية. ولكن ليس في هذا إلا شرف، ورغبة في السماح للقارئ بأن يدرك، ما كان سيبقى ذاتياً، بالضرورة، في هذا أو ذاك التأويلات. ولنقل بناءاً على ذلك: إنه لم يحدث قط أن يحلّ المذهب الشخصي في النقد، في المقام الأول، وأن يؤدي إلى

---

(١٣) انظر الفهرس.

(١٤) انظر Gueroult, La voie de l'objectivité.

انصراف الانتباه الذي يمكن أن يسيء إلى فهم العمل المشروع. ولئن سمحنا لأنفسنا هنا، بمثل هذه الملاحظة، فذلك لأن الأشياء تمضي في طريق أخرى، في مجالات كمجال الأدب. وهذا الصراع بين النقد الذي يوصف بكونه جديداً، وذاك الذي نسميه جامعياً (على الرغم من أن أنصار النقد الذي يقال إنه جديد، كثيراً ما يكونون أساتذة جامعيين) مما يحمل القارئ على تركيز انتباهه، قبل كل شيء، على طرائق المؤرخ، وعلى الإيديولوجيا الشخصية التي تحكّمت بالطرائق، وعلى جدّة التأويل التي يمكن أن تسمح به. وعلى ذلك فقد مضى بعضهم، حتى إلى الادّعاء، بأن المبدع الحقيقي لم يكن هو المؤلف نفسه، الذي ينظر إليه، منذئذ، وكأنه لم يفهم ما عمله، بل إن الناقد هو الذي ينظر إليه، بعد الآن، وكأنه أعظم من المؤلف.

وقد يقع مثل هذا في مجال يمكن أن يظهر فيه التنافس، بصورة لاشعورية، بين المؤلِّف والناقد، بحكم ثنائيتهما. وحقاً فإن كُتّابَ الروايات أو التراجيديات ليسوا بنقاد. وكذلك في الفلسفة. فمؤرخو الفلسفة، ليسوا بالتأكيد، من كبار الفلاسفة المبدعين. وهم لا يفكرون أبداً في أن يكونوا من مستوى أفلاطون، أو ديكارت، أو كانط. ولكنهم مثل أفلاطون ومثل ديكارت، ومثل كانط، فلاسفةٌ، ولنفهم من ذلك أنهم متشبعون بنفس الضرورات، ولولا ذلك لما استطاعوا أن يفهموا ما يدرسون. وبطبيعة الحال، نحن لن نتكلم هنا عن أولئك الذين لا يمسوّن الفلسفة إلا من أجل إنكار مشروعية مُدّعياتها، وإلحاقها بشيء آخر غير ذاتها. وتجاه هؤلاء لا يسعنا إلا الوقوف ضدّهم. ولكن على الرغم من اختلاف الطرائق، فإننا نشعر باتفاق عميق مع مؤرخي الفلسفة. وذلك، تماماً كما يلاحظ السيد Gueroult «أن مؤرخ الفلسفة لم يستطع قط أن يغض لنظر عن الفلسفة. وإنه لاهتمامٌ فلسفيٌ خالص، ذاك الذي يدفعه إلى الكشف عن مذاهب الماضي. وإنه ليبذل الجهد من أجل التسلّل إلى أعماق هذه، لإبراز ما تخفيه من جوهر فلسفي يظل مقبولاً على طول المدى. وإنه ليبذل جهداً فكرياً فلسفياً بغية إعادة بنائها»[15] وكل مؤرخ للفلسفة يريد أن

---

[15] انظر Gueroult: Lécon : inaugurale/P.11 الدرس الافتتاحي، ص:١١.

يكون مثل غيره من الفلاسفة، ولا يملك تجاه هذه الأقوال، إلا أن يعلن موافقته عليها، وفضلاً عن ذلك، فكيف لمؤرخ الفلسفة أن يريد قطع العلاقة مع الفلسفة، إلا إذا قيل أن الكلمة الرقيقة عن دراسته، هي أنه لا يفهم شيئاً مما يحلله.

وهكذا، فإنه ما من مؤرخ للفلسفة يدّعي تجاوز الفلسفة. وأكثر من ذلك، أنه يجهد للكشف عن معناها، والوصول إلى حقيقتها. ومن المؤكد أن العلم يتجاوز ما تفهمه. إلا أنه لا يفهم إلا إذا موّضع Objectiver؛ ولأن مواضيعه هي مواضيع فكرية، بحيث يمكن القول إن العلمَ يفهمُ بمقدار ما يكون الموضوعُ المفهومُ، قد حرم كيانه الخاص، بسببه. إلا أن تاريخ الفلسفة يتناول أفكاراً. وعنده أن الموضعةَ Objectivation هي بالتأكيد الانقطاع عن الفهم، وحرمان الأفكار من وجودها، وتناسي أن الـ «أفكر» الديكارتية أو الكانطية لا يمكن أن تُتجاوزا. وهنا، وحول هذه النقاط أيضاً، تجد كلّ مؤرخي الفلسفة يبدون متفقين.

فإذا ظلّت هذه المبادئ مرعيةً، فإن اختلاف طرق التأويل، يبدو ضئيل الأهمية. وقد يسع الإنسان، في التأويلات المذهبية، أن يفضّل فهماً، طريقتُه اليوم مدينةٌ من قبل كثيرين، تحت عنوان «الاختباري» أو التجريبي. وللفهم من ذلك طريقةٌ تعرف نفسها بالتدريج، وتتغيرّ، أثناء البحث نفسه، تبعاً للصعوبات والمشكلات التي تلقاها هذه، خلال تناميها، لدى كل عمل Oeuvre خاص، إذ أنها متى هدفت إلى الارتقاء إلى الفلسفة، وجدت أن الطرائق لا يمكن أن تتعارض. ولا نرى، مثلاً، لِمَ يحول الأخذ بعين الاعتبار ذلك المنهج الحيّ الذي أخذ به ديكارت ـ نقول لِمَ يحول هذا من ناحية أخرى، دون الانتباه إلى البنية المنطقية الخالصة لمذهبه. إن الأمر الرائع في العمل العبقري، هو تماماً أنه يستطيع أن يقدّم، لكل نوع من النقد، ما يُغذّيه.

ولكن المهم، ويجب هنا أن نعود إليه، هو أن نجد في المذاهب (أو العقائد) الفلسفية، حقيقتها، ولهذا كانت القاعدة الأولى المرعيّة لدى كلّ المؤرخين، هي قاعدة اللا دحض. وحقاً فإن إرادة الجدل والدحض هي التي تعمي الفلاسفة،

في أغلب الأحيان، لدى بحثهم في الفلسفات الأخرى. ومن هنا وجب الاعتراف للمؤرخ ببعض التفوّق، وبعض الفائدة.

إن الدحض، في الفلسفة، يعني أن نرفض الفهم. وليست الدحوض الماديّة للكوجيتو Cogito، بدحوض حقيقية. إنها تصدر عن رفض التقيد بالمنهج الذي طلب ديكارت منا أن نتقيّد به، ورفض التأمل مع ديكارت. وفي وسع الإنسان دوماً أن يدع التأمل جانباً، وأن يدين التفكير، باعتباره نوعاً من العبث، لا جدوى فيه، ويجرّمه لأنه يصرفنا عن الاهتمام بأعمال أكثر أهمية. وفي وسعه أيضاً أن يؤثر على الوعي الديكارتي، وعي العامة. ولكن هذا كلّه يعني القول إن في وسع الإنسان الامتناع عن التفلسف. ولأن أكثرية الناس تعدل عن هذا التفكير (أو تستغني عنه)، فإن من المتوقع أن تظل الحقائق الفلسفية، على الرغم من أنها شاملة، أو عالمية، تظل غير ملحوظة من أكثرية الناس. والقول: إن أمثال هذه الحقائق حقائق كلية، غير الادّعاء بأنها معترف بها بصورة شاملة، في الواقع. بل يعني التصريح بأنها ستفرض نفسها على كل الناس الذين يوافقون أو يقبلون بطرح المشكلات على نحو ما طرحها الفلاسفة على أنفسهم، واتباع أسلوبهم في التفكير، والمشاركة في التأمل معهم. ولهذا يكون مسموحاً لنا، دوماً، تجاه أية منظومة (أو مذهب) تدّعي دحض الشك، ورفض الكوجيتو الديكارتي، أن نلاحظ أن هذه المنظومة نفسها يمكن أن توضع موضع الشك، من حيث أنها ليست إلا جملةً من الأفكار: وسيكون معنى هذا، أن نعود إلى إطار دحضهم المزعوم نفسه، لنجد الشك وكوجيتو ديكارت.

ومع ذلك فإنه يبقى أمامنا عقبةٌ من العقبات. فدحض الفلاسفة ليس خاصاً باللا فلاسفة وحدهم، بل هو يشمل الفلاسفة أنفسهم. وهكذا فإن جزءاً كبيراً من نقد العقل المحض (أو الجدل المتسامي) وقفه كانط على دحض الميتافيزياء جملةً، وميتافيزياء ديكارت وليبنز خاصة، باعتبارها وثوقية المنحى. ولكن على كانط، إذا أراد القيام بهذا الدحض، أن يشرح لنا صورة تشكّل الأفكار المتسامية للأنا، والعالم، والله، بالاعتماد على مختلف أنواع القياس: وعندئذ سيُحلُّ محلَّ الأساليب الفعلية التي استعان بها فلاسفة القرن

السابع عشر، من أجل الارتقاء أو التسامي إلى هذه الأفكار ـ وهو استنتاج ليس له من معنى إلا في حدود مذهبه هو. وبهذا لم يدحض كانط ميتافيزياء ديكارت، وليبنز فقط، بل دحض ميتافيزياءه هو نفسه.

وأكثر من ذلك، أن هذه الميتافيزياء التي يرى كانط أنه دحضها، يعود هو فيجد أحياناً، حتى من خلال نقده هو، تلك الإلهامات الأعمق ما يكون من نوعها. وعندما كان يدين الحجّة الأنطولوجية، نجده يصرّ على أنه لا يسعنا أن نستنتج (أن ننتقل) من الفكرة البسيطة إلى الوجود، وأن الوجود ليس «محمولاً» Predicat. و لكن من هو ذاك الذي أراد الانتقال من مفهوم مجرّد إلى وجود؟ ومن الذي زعم، ذات يوم، أن الوجود محمول؟ ففي الحجة الأونطولوجية، نجد أن القديس أنسيلم Anselm، وديكارت ومالبرانش، يجرّبون وجود لا متناه، لا يستطيع العقل نفيه، لأنه بالضبط، لا يستطيع سجنه في «فكرة»، أو إذا آثرنا قولاً آخر، لأن فكرة اللامتناهي لا يمكن أن تُفهم وأن عدم الفهم، كما يقول ديكارت، هو السبب الشكلي Formelle لوجود الله. وديكارت الذي يعلن باستمرار أن المادة (الجوهر) هي دوماً أولى، وأن على كل صفة أن تعزى إليها، لا يمكنه بالتأكيد أن يجعل الوجود محمولاً. وعلى ذلك فإن كانط يعود فيجد، كفيلسوف، بنى الحقائق نفسها التي لم يستطيع ـ كمؤرخ ـ أن يعرفها لدى سابقيه.

وبهذا المعنى، فإن المؤرّخ الذي يدرس هؤلاء، يمكنه أن يتبيَّن بوضوح أكبر. (ماهية) فلسفتهم نفسها. وإنه بهذا المقياس (أو بهذا القدر) ليبدو لنا أن من السخف الادّعاء بأن الناقد يمكنه أن يفهم المؤلف الذي يدرسه، بأكثر مما فهمه صاحبه نفسه. ولئن كان الأمر كذلك، فإنه ليكون على المؤرخ أن يكتفي بتكرار ما يقوله الفيلسوف، ونشر أعماله، أو قراءتها بصوت عال: إنه لن يكون له من جدوى. ولا شك، أنه ليس من حق المؤرخ أن يصحّح ما قاله المؤلف، أو أن يهمل هذه أو تلك من كلماته، أو جعله يميل إلى اتجاه قد لا يكون اتجاهه هو. ولكنه يستطيع أن يقرّب بين النصوص التي لم يتسن للفيلسوف من تلقاء نفسه، أن يقرّبها بعضها من بعض، وأن يلاحظ بينها علاقات لم يكن قد لاحظها الفيلسوف نفسه. وحقاً فإن الفيلسوف كان دون

المؤرخ، في القدرة على الابتعاد عن فكره الشخصي. وكانت مشكلته أن يكتشف حقيقة الأشياء وقولها، أكثر مما كان عليه أن يفكر في الطريقة التي اكتشفها بها، أو بطريقة أدائها. ذلك أن مهمّة ديكارت لم تكن كتابة كتابٍ عن فلسفة ديكارت، بل كان همّه تكوين هذه الفلسفة، لشرح هذا العالم، وتأسيس اليقين. وكذلك فإن مهمة مؤرّخ الفلسفة، ليست تكوين الفلسفة الديكارتية، وشرح العالم، وتأسيس اليقين، بل إن مهمته هي فهم تفكير ديكارت، واكتشاف ماهية الفلسفة من خلالها: أما التفرعات أو التشابكات التي يوضحها المؤرّخ عندئذ، فإن ديكارت قد لا يكون شعر بها شعوراً واضحاً، لأنها كانت تؤلّف بنية شعوره نفسه. وعندما يتجه شعور الفيلسوف إلى الحقيقة، فإن شعوره بنفسه كفيلسوف، ربما اضمحل او لنقل أذهل. و دور الفلاسفة هو فهم الواقع. أما دور مؤرخي الفلسفة، فهو فهم الفلاسفة.

ولئن صحّ أن مؤرخ الفلسفة لا ينبغي له أبداً أن يذهل عن كونه فيلسوفاً، فإنه لصحيح كذلك، أن الموضوع الذي يفكر فيه، يختلف عن الموضوع الذي كان الفيلسوف يفكر فيه، والذي يدرس المؤرخ فكره، باستثناء شيء واحد، على كل حال، هو عندما يطرح هذا الأخير مشكلة ماهية الفلسفة. ولكن الفلسفة لم تَرُدّ موضوعها كله إلى ذاتها، إلا في عصور الانحطاط. فالعمل الفلسفي يتجه نحو الكون (والوجود) لا إلى نفسه. وعلى ذلك فإن على مؤرّخ الفلسفة تعريف الفلسفة، واستخلاص معناها، بالاعتماد على أعمال المؤلّفين، منشئاً بذلك، إذا صحّ هذا القول، نوعاً من التفكير، من الدرجة الثانية. ولكن كما أن التفكير بأننا نفكرَ، على ما يقول ديكارت، هو أيضاً، تفكير[16]، فإن التفكير في الفلسفة، هو أيضاً صورة من صور التفلسف، شريطة أن نرفض، على بقائنا أوفياء للمبادئ التي تظل مقبولة، على ما رأينا، من قبل الفلاسفة المؤرخين، لقول، شريطة أن نرفض شرح الفكر الفلسفي بأسباب غريبة، تجعل منه فكراً ومحدّداً بشروط غريبة عنه وبالتالي، خاطئاً.

---

[16] انظر على سبيل المثال، بداية أجوبة عن الاعتراضات السادسة. A.T.,IX.P.225,cf Garnier.II ,861

وبهذا المعنى نجد أن بين الطرائق العديدة التي يمكن إستخدامها، طرقاً تبدو وكأنها وضعت عمداً خارج الفلسفة، وتصبح بهذه الصورة، عاجزة عن أن تكشف لنا معناها، ونعني بذلك، تلك التي تحاول أن تقدّم عن الأعمال الفلسفية، شرحاً سببياً سواء أكان هذا الشرح سوسيولوجياً أم نفسياً. ويلاحظ السيد Gucroult أنه، إذا كان مستوى التاريخ الخالص يلتقي الأيديولوجيات، فإنه لن يلتقي الفلسفة[١٧] . ثم إن مستوى السيكولوجيا لا يلتقيها أكثر من ذلك. إذ أن الذات الفلسفية ليست بالذات التاريخية، ولا الذات الفردية المحدّدة Detérminé وبالعاطفة. إنها الذات المفكرة، الحرّة، وكلّ فكر، يريد أن يكون صحيحاً، يريد، بحكم ذلك، أن يكون حراً، وقادراً على إصدار أحكام مشروعة، غير محدّدة بالزمان.

---

[١٧] Gucroult, Lécon inaugurale, P.11.

الفصل الثاني

الشرح التاريخي ونداء الخلود

إن ما يعنيه العمل الفلسفي بالنسبة إلينا هو قبل كلّ شيء، تلك القيمة الخالدة للأفكار التي وجدت في أصله: وصحيح أن هذه الفلسفة قد نشأت في زمن معيَّن، وفي ظروف خاصة. لكنَّ على مؤرخ الفلسفة، كالمورخين الآخرين، أن يبادر إلى شرح موضوعه وأن يعيده إلى مكانه في الماضي. وفي هذه الحال، مع ذلك، يبدو أن الموضوع يقاوم مشروعه: إن الفكر المدروس يفرض نفسه، كما لو أنه شيء قائم اليوم، حاضر وغير مدحوض، وإذن فهو باق بعد انقضاء عهده. ترى هل هنالك، من خلود للتأكيدات الفلسفية؟ وهل وصل الفلاسفة إلى عزل حقيقتهم عن التاريخ والزمن؟

وعلى كل حال، فإن هذه كانت رغبتهم. فقد عارضوا الواقع بالحق، وعارضوا المتغيّر بالخالد. ولئن ظنوا أن التاريخ يستطيع أن يغلبهم، والقضاء عليهم، فإنهم لم يعتقدوا، بحكم ذلك، أنه يستطيع دحضهم. إن أفلاطون لم ير قط أن إدانة سقراط قد دحضت سقراط. وأضاف، بعد أن وصف المدينة الكاملة، أنه يجهل ما إذا كان سيوجد، يوما ما، في العالم، مثل هذه المدينة. ولكنه يعرف أن الحكيم لن يقبل أبداً أن يحكم في مدينة أخرى غير هذه[1].

كل شيء إذن، واضح هنا. ويمكن أن يكون موقف الفيلسوف مأسوياً، إلا أن هذا المأسوي لا يؤدّي إلى أي تشويش. فهنالك، من جهة أولى، جماعة

---

[1] أفلاطون: الجمهورية، نهاية الكتاب التاسع.

الفلاسفة الذين يرون أن المجتمع والتاريخ، مثلها مثل الواقع، يجب أن يحكم عليهما. وهناك، من جهة أخرى، أولئك الذين يتعللون بالتاريخ. ومسيرة العالم، ليدينوا الفلسفة. وهؤلاء هم الأكثرية. فلنعترف لهم على الأقل بهذا الفضل، فضل أنهم لا يريدون أن يكونوا أكثر فلسفة من الفلاسفة. ومن المؤسف أننا لسنا أبداً في هذا الوضع! إنه ليس تاريخ الواقع، هو الذي يقف، في عهدنا، ضد الفلاسفة، فقط، لسوء الحظ، بل هو فكرة أن التاريخ كالحق، والزمن مثل القيمة.

إن أسباب هذا التغير كثيرة. ويقوم أحدها على أن الشعب، في الدول الحديثة، يشارك في القضايا العامة: وعلينا إذن أن نطلب رأيه، وأن نحصل على موافقته.. وكان في وسع باسكال Pascal [٢] أيام لويس الرابع عشر، أن يفصل المراتب Ordres ويقدّر أنه يجب على الإنسان أن يحيي الملك، من غير أن يرى أن عليه بالضرورة، أن يُخضع المرء عقله أو روحه له. أما في الوقت الراهن، فإن الفصل بين ما هو قوي، في واقع الحال، وبين واجب الاحترام، في نظام الحق، لم يعد ممكناً. إن البنية الاجتماعية ترغم السلطة على طلب الموافقة العامة، وإذن فهي تهب أهدافها المادية، صورة القيمة.

ولهذا فإن فكرة خلود الحقائق الفلسفية، تبدو صعبة التلاؤم مع التطورات السائدة. ذلك أن الفكر المعاصر الآن، محكوم بمفاهيم التقدم والتغير الزمني. والناس يؤخذون بما هو جديد، وبما ينجح، وبما هو قائم وما سيقوم، وينتظرون كل شيء من المستقبل، فهم يحتقرون الماضي، والتقاليد، والثوابت. ومن الناس من يصلون إلى حد الظن بأن تاريخ العالم - إذ يمر بحالات تبرهن على وعي متزايد باستمرار- سيجعل الله نفسه يتحقق خلال هذا التاريخ، ومن غير أن نمضي بعيداً هنا.،، نقول إن كلاً منا يقدّر أنه لا يسعنا اليوم أن نفكر ونعمل كما كنا نفعل البارحة. وليست هذه القناعة بأصل للألقاب البذئية التي يطلقها الشباب على من هو أكبر منهم، فقط.. بل هي أيضاً في أصل

---

[٢] باسكال: الأفكار رقم ٢٩٩،٨٢، ٣١٠ في تصنيف برنشفيغ. ونقول بالمناسبة أن الجمع بين الواقع والحق واحد من الميزات الكبرى للحضارات المتخلفة، التي لا يعليها رأي الجماعة.

الخطابات الرسمية التي تزري بالشوق إلى الأزمنة الماضية، حرصاً منها على مغازلة الرأي العام. وفي مثل هذا السياق، أنى لنا أن نبحث عن هذا الخلود في عقائد ومذاهب صيغت في الماضي، ثم أكل الدهر عليها وشرب؟ لكن الأمر المميز للفلسفة هو التساؤل عن قيمة المسبقات التي تتقد بها. ولا يسعها أن تتأذى كثيراً من بعض صور الاحتقار التي تراكمت في الماضي، وهي تستند، فقط، إلى الإهمال أو الجهل.

أما الالتباس أو الغموض الذي يُلامس في أيامنا هذه صورة التفكير التي ترى أن الشيء الهام الآن هو العلم وما يرافقه من التقدم الفني، فإنها لا تملك إلا أن تزيدنا أسى. وليس من المشكوك فيه أن أكثر الناس، في أيامنا هذه، لا ينظرون إلا إلى العلم ومنجزاته. وعلى ذلك، فإن الوضع الحالي للمعرفة العلمية هو الذي يبدو وحده جديراً بأن يعرف، وتقدمه وحده، هو الذي يملك على الناس رغباتهم. ولكن مشكلة العلاقات بين الفلسفة والعلم لا تُحلّ، لمجرّد أننا نسينا طرحها. فما من شيء يبرهن على أن كل معرفة تُردّ إلى المعرفة العلمية، أو أن تقدم العلوم والتقانات يمكن أن يعتبر ـ دونما بحث آخر ـ كتقدم عالمي للفكر أو العقل الإنساني.

بيد أنه تنضاف إلى هذه الأفكار الموجزة، لدى عقول أكثر ثقافة، صور أخرى لإعلاء شأن التاريخ، وبالتالي سجن الفلسفة فيه، وتكاد أن تنشأ كلها من مذهب هيجل، لا لأن هيجل نفسه قد احتقر الماضي، بل إنه، على العكس تماماً، كان يريد إنقاذه في مجموعه، وبذلك يحسب أنه يبقى له الخلود كلّه. وكان مشروع كتابه فينومينولوجيا الروح يهدف إلى هذا. فهيجل الذي يكتب، يقيم في مرحلة الشعور النومينالي، ولكن هذا ليس، في آخر الحساب، إلا تفكيراً حول الشعور الحادثي (الفينومينالي)، أو الشعور التاريخي بالحوادث. وبمعنى ما، فإن الشعور النومينالي يترك المجال حراً للآخر، ويكتفي بوصف المراحل التي يجتازها. ولكن هذا شيء أساسي، ذلك أن الوصل بين الهنيهات، ومعنى التطور ينكشفان بهذه الصورة. فالشعور الحادثي، أو الشعور داخل التاريخ، يجهل معنى تجاربه ومناهجه، إنه ينسى أن كل هنيهة من هنيهاته، الناشئة عن سابقتها، تملك معنى بالنسبة إلى الكل. أما الشعور النومينالي، أو

الشعور التاريخي، على كونه، في الظاهر، يدع التجربة تتكلم، ويتابع مغامرات الإنسانية، يعود فيجد فيه معنى المجموعة أو الجملة totalité وبذلك يعيد إلى كل واحدة من هذه اللحظات التي تؤلف الجملة معناها وقيمتها.

وبحكم هذا، لا تملك أية فلسفة سبيلها إلى الإنقاذ، إلا من حيث أنها هنيهة، وهنيهة تاريخية أيضاً. وبحكم ذلك فإن كل فكر ما معبر عنه يتخذ معنى جديداً ومرحلياً. ترى هل يتساءل كانط، لكي يعرف كيف أن العلم أصبح ممكناً؟ وهل يتساءل هيجل، كيف أدّى به الأمر إلى طرح هذه المسألة. وهل يسمو كانط إلى مستوى الشعور المتسامي؟ إن هيجل يريد أن يشرح، كيف قيد إلى مثل هذا الشعور. أما الأخلاق الكانطية التي يدّعي أنها تكتشف الأساس الكلي لواجباتنا، فهي لا تؤلف في نظر هيجل إلا مجرّد هنيهة بسيطة من الفكر الغربي، أي الهنيهة الأخلاقية، وهي هنيهة تتضح هي نفسها، بالتطور الجدلي الذي توجد فيه[٣] . وعندما حاول هيجل أن يشرح مجموعة الأفكار القديمة، فإنه لم يزد على كونه قد سجنها في التاريخ، بل حتى في الفكرة التي يحملها هو عن التاريخ. ولما كان مقتنعاً بأن كل فكرة عُبّر عنها سابقاً، كانت جزءاً من المذهب، فإنه حاول أن يشرحها جدلياً. وهكذا، فإن منظومة هيجل (أو مذهبه) ليست فقط ذلك التاريخ الفعلي الساجن للفلسفة، بل هي الفكرة الجدلية والهيجلية عن التاريخ المعاصر، (إذا أمكن مثل هذا التعبير). لفكرة الفلسفة.

ولقد أثّرت هذه الطريقة، تأثيراً عميقاً في الفكر المعاصر. وفنحن نعرف مثلاً، أن النظر أعيد فيها من قبل ماركس، لكي تقف على رجليها، حسب التعبير المأثور الذي استخدمه. وكل المحاولات التي تمت اليوم، بغية شرح الفلاسفة بعهدهم، وبحالة الثقافة و بالاقتصاد والمجتمع السائد المحيط بهم، وبالطبقة الاجتماعية التي ينتسبون إليها، والتي يُقدّر أنهم يدافعون عن مصالحها، لم تكن بممكنة ـ في صورها التي أتخذتها ـ لو أن هيجل لم يعلن

---

[٣] هيجل: فينومينولوجيا العقل (أو الروح)، والمقدمة والقسم VIII (المعرفة المطلقة).

أولاً، أن كلّ فكرة فلسفية ينبغي أن توضع في تاريخها، وتشرح به على كونها ليست منه إلا مجرد لحظة[٤].

وفضلاً عن ذلك، فإننا نلاحظ، لدى كثيرين من المعاصرين، ائتلاف صورة العلم والطريقة الهيجلية، واختلاط كل منهما بالأخرى. وكان السؤال الذي طرحه هيجل هو هذا: كيف أمكن للحقيقة أن تصبح خطأ؟ وفي الواقع، بل وفي مجال العلوم، نجد أن كل ما كان حقاً البارحة يصبح اليوم خطأ. وهكذا، فنحن إن لم نشهد تغير الحقيقة، فإننا، على الأقل، نشهد تغييراً فيما يرى الناس أنه حقيقة. وليس ما نقوله ببعيد عن استنتاج أن هناك تاريخاً للحقيقة نفسها. وما من فاصل بينهما إلا خطوة واحدة. يسهل علينا في كثير من الأحيان أن نجتازها. فكل إنسان يعتقد أن الحقيقة صيرورة، وأن ما كان صحيحاً. سرعان ما يصبح غير صحيح، وأن الحق اليوم يمكن أن يصبح الخطأ غداً، وأن كل فكرة هنيهة من صيرورة أكثر اتساعاً تحيط بها. وبصورة أعم، فإن المفكرين المعاصرين، يفخرون بأنهم يفهمون التاريخ والفلسفة في آن واحد. إنهم لا يريدون الاختيار بينهما (أو تفضيل أحدهما على الآخر). إلا أن من الصعب أن يَتّحِدَ، في الوقت نفسه، وضع الفيلسوف ووضع المؤرخ، ولهذا فإنهم مقودون إلى فهم الفلسفة من خلال التاريخ. وبتعبير آخر، إنهم يعلّقون الفلسفة بالتاريخ. أو يتبعونها له.

والذي يجب أن نلاحظه أول كل شيء هو أننا إذا تركنا جانباً تلك الحذلقات التي نصوغها حول الحقيقة والزمن، والجدل، والتطور، فإنه يبقى أن المعالجة التاريخية لفكرةٍ ما، يعني أننا نعارض، مشروعها الأكثر أساسية، وطموحها الأهم. وهذا يعني أننا ننتزع كرامة الفكرة وجوهرها. الخاصين بها.

وحقاً، فإن كل فكر، لا يدرك أنه كذلك، إلا بعد أن يؤكد استقلاله، عن أسبابه، ومحيطه، ووسطه، وشروطه، وزمانه. إنه يتطلب مصدراً آخر، هو الحرية. ويريد لنفسه هدفاً آخر، هو الحقيقة. ولا يسع هذا الطموح الذي يكون

---

[٤] هيجل: Phénoménolagie de l'Esprit, Iv, La vision du monde فينولوجيا العقل ٤، ورؤية العالم . وانظر أيضاً Lécons sur l'histoire de la philosophie

به الفكر فكراً، يمكن أن يكتشف نفسه كذلك. على مستوى الأفكار الأكثر خطأ، أي الأكثر تعقيداً. ولننظر على سبيل المثال تلك الكلمات الأقل موضوعية، أي كلمات رجل غاضب. قولوا إذن للغاضب أن تأكيداته، تشرح، بمزاجه، أو حالة غدده أو أعصابه، أو بالمشروبات الكحولية، التي شربها. إنه سيجد ملاحظاتكم وكأنها شتائم. من حيث، أن كلماته تنشأ عن المشاعر العاطفية، على وجه الضبط وهي مقيدة بها. أما الشيء الذي يبرهن على حقيقة ما، فهو أن الفكر ليس فكراً إلا إذا أخذ على أنه حقيقة، بعيدة، عن كل سبب مُلزم، وعن كل وضع وغير مطابق للحقيقة الذي يطمح إلى التعبير عنها. ولا ريب، أن حال الغضب نفسه، يكشف عن أن ما نعتقد أنه فكر، ليس دوماً بالفكر. وفيما نظن أنه تفكيرنا ـ نجد عناصر كثيرة، تشرح بأسباب، أو بالتاريخ إذا أردنا. ولهذا السبب فإن نظريات هيجل وما ركس تشرح تماماً كل ما هو رأي، أو ربما يعتبر كذلك، في الفلسفة. ولكنها لا يمكن أن تتيح لنا أن نفهم، ما هو صحيح في الفلسفة، أو ما يعتبر فيها حقيقة. إذ أنه ما من حقيقة، يمكن أن توصف بأنها موقتة، إلا عن طريق الخلط وضآلة التحليل. وحتى التأكيد بأن حادثاً تاريخياً ما ـ إن هو كان حقيقة ـ يكون كذلك بصورة لا زمنية. ولئن صحّ أن هنري الرابع اغتيل عام ١٦١٠، فإن هذا بالتأكيد يكون حقيقة دائمة.

ولننظر الآن، على سبيل المثال أيضاً، إلى الفكر العلمي الذي يُرى، بصورة عامة، أنه لا يخضع للشرح التاريخي لهيجل أو للنقد الماركسي للإيديولوجيات على الأقل. وليس من المشكوك فيه أن كل اكتشاف علمي يدخل أو يتمّ في تاريخ ما، أو في إطار تاريخي معيّن. فكل مشكلة تُطرح في إطار ما، بالاعتماد على مفاهيم سائدة، وعلى الثقافة الموروثة، وكذلك على معلومات واهتمامات تسود في عصرها. غير أن الزمانية والتاريخانية المحيطتين بالبحث لا تلغي اللازمنيةللنتائج. فالفيزيائي، باكتشافه قانوناً ما، يتيح لنا أن نفكر حتى في التغير نفسه. وعندما ينبئنا الكيماوي عن تركيب الملح البحري، ويأتي عالم الذرة، فيكشف لنا عن بنية المادة، فإن مضمون تأكيداتهم تبدو لأعينهم صحيحة في كل زمان: ويصحّ حتى على الطبيعة في

زمن مصر القديمة أو الامبراطورية الرومانية، كما ينطبق على الطبيعة التي نعيش فيها الآن. ولذلك فإن مفهومي زمانية البحث ولازمانية النتيجة، ليسا بالأمرين المتناقضين في العلم. فلم لا تكونان كذلك في الفلسفة؟ وفعلاً كان التأكيد بأنهما يتناقضان فيها، يعني اعتباطاً وبلا بحث أن الفلاسفة لا يمكنهم الوصول إلى أي حقيقة. ومعنى هذا أننا نرفض أن نصغي لندائهم. ذلك أن هذا النداء ـ كما هي حال كل فكرة تحرص على أن تكون صحيحة ـ هو نداء للخلود.

وحقاً فإن نداء الفيلسوف، نداء لمثيله، باسم الحقيقة التي يعتقد أنها كلية. فكثيراً ما يستخدم الفيلسوف الحوار: كأفلاطون الذي هو أبو الفلسفة الغربية، وهو يعبر عن آرائه بالحوار. وكذلك كانت حال ديكارت و مالبرانش وبيركليه، في اعتمادهم على الحوار. ولكن الحوار هو دوماً دعوة إلى الآخر، باعتبار يحمل عقلاً مماثلاً. وهو يفترض أن لأي شعورين، لا على التعيين، قاسماً مشتركاً، ففي محاورات أفلاطون، نجد دوماً أن سقراط، يطلب موافقة محدثة قبل أن يتابع الحديث. وفيلونوس، في محاورات بيركليه، يفترض دوماً، أن لهيلاس الذي يحاوره، يملك مثل عقله. أما المعيار[*] الأعلى فإنه ليس برهاناً نظرياً ولا تركيبا جدلياً ففيلونوس يقول لهيلاس: إنك تعتقد بلا كبير تفكير، على الأرجح، بوجود معنى للكلمات التي تستخدمها، أي أنك تعتقد أن هنالك مادة، فليكن. ولكن ماذا تعني بذلك؟ وكلما أعطى هيلاس جواباً أو آخر، يعود فيلونوس فيقول: «ولكن ألا ترى أن ما تسمّيه مادة هو أيضاً فكرة من أفكار عقلك؟.. وهذا ما ينتهي بهيلاس إلى الموافقة عليه وعلى ذلك فإن هناك تساوياً في المشاعر وتشابها في الأفكار. وهكذا فإن الفلسفة توجّهنا نحو جمهورية العقول» التي يطمح إليها سبينوزا كما يطمح إليها كانط. ذلك أن من العار الذي يهز الفيلسوف، ويملأ قلبه بالاضطراب، ويفعمه يأساً، هو تلك الوحدة أو العزلة التي يبدو له موقتاً أن العقل الكلّي يسكنها. أو لنقل أن الحقائق التي تبدو له كليّة، شاملة، تبدو في أول الأمر، وكأنها غير مفهومة، وإذن فهي غير مقبولة إلا لديه هو، وحده، بين كل الآخرين.

---

[*] ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس (بيركليه).

وعلى ذلك، وبالضبط، فإن المذاهب التاريخية تقضي على كل إمكانية للحوار، من حيث أنها ترى أن المثيل لم يعد موجوداً. ولئن كانت كل فلسفة، لحظة من لحظات التاريخ. أو كانت نتاجاً لمجتمع ما، فلنتوقع أن ينفصل الفلاسفة بعضهم عن بعض، و يكتفي فيلسوف كل منهم بالتعبير عن زمانه. أما المرجع الأخير لما يريد أن يقوله فإنه لن يكون لديه حقيقة كلية كمرجع. وأخطر من ذلك أيضاً أن يصبح الفيلسوف مفصولاً، لا عن ذاك الذي يريد فهمه، باعتباره مثيلاً له، فقط، بل عن الذي يدّعي، مثل هيجل أو ماركس مثلاً، أنه يفهمه بصورة أخرى غير التي يفهم بها هو نفسه، ويؤكد في الأصل أن الأعلى من الفيلسوف هو ذلك الناقد الهيجلي أو الماركسي الذي يعتبر نفسه سلفاً أعلى من الفيلسوف الذي يفهمه، فإذا فهم الفيلسوف، فهو إما لحظة من لحظات التاريخ، أو مجرد نتاج اجتماعي. لكن الناقد إذ يفهمه، يكون قد وعي التاريخ؛ أو هو ذاك الذي يعرف ما هو التاريخ، وماذا تعني صيرورة الأفكار، ومنذئذ فإن كل المسائل والأجوبة التي ظن أنه قادر على تقديمها تتدنى قيمها. ونتساءل الآن هل يبذل بيركليه جهده، بنزاهة، من أجل أن يعرف ماذا نضع كمضمون لكلمة المادة؟ وهل يرى نفسه مرغماً على الاعتراف بأنه بالرغم من كل جهوده، لا يستطيع الوصول إلى تكوين فكرة عن شيء، قد لا يكون فكرة ذاتية من عقله؟ إنهم سيردّون عليه بالقول: إن المشكلة المطروحة فعلاً، ليست أبداً.. تلك التي تشغله هو، بل هي أن نعرفَ لِمَ لم يطرح هو مثل هذه المسائل. أو قل إن هذه الأخيرة مشكلات ثانوية، لا علاقة لها بالأولى، وسيكون جوابها في التأكيد على أن شعور بيركليه، إنما هو شعور عبد، يُعبِّر عن لحظة من لحظات التاريخ، بمقدار ما يعبّر عن مصالح هذه الطبقة أو تلك. وهكذا فإنه بدلاً من المشاركة في الحوار والاهتمام بالجواب عن الأسئلة التي يتضمنها، يرى أصحابنا أن من الأنجع والأسرع أن نتخذ المحاور كموضوع، ونجعله هو موضع تساؤل، ونشرحه باعتباره شيئاً. وهذا يعني أن نهمل أو نرفض من تفكيره ما يستحق فعلاً اسم التفكير. ولهذا نجد أن الفلاسفةِ الذين يأخذون بأفكار هيجل يظهرون هنا كفلاسفةِ تعالٍ للذات واحتقار للآخرين. إذ يجب أولاً أن نجيب عن كل الأسئلة التي يصوغها الناس، والانتهاء من وضع الفلسفة في الوضع اللامحتمل الذي كنا عرفناه عندما كنا صغاراً، أي عندما كنا

نجيب عن سؤال ما بهز الأكتاف، قائلين في أنفسنا. إننا عندما نصبح كباراً، لن نطرح قضايا في مثل هذا الحمق. بيد أننا عندما نتذكر الآن تلك الأسئلة التي كانت طفولتنا تطرحها، نفهم، مع الأسف، أننا إذا لم نجب، فذلك لأننا لم نجد أحداً يجيبنا. ونعود فنجد فضولنا.

وفعلاً، فإن للفيلسوف شيئاً، يشبه ما لدى الأطفال من سذاجة. إنه معذب، كالطفل، بمسائل، ربما كانت غير قابلة للحل. وعندما نستعرض الانتقادات التي هو موضوعها. نجد أنه إذا لم يجد من يجيب عن أسئلته، فذلك أولاً، لأن للناس الجادين أشياء أخرى للقيام بها، كربح المال، وتغيير العالم بالتقانات، أو بالسياسة. أولاً يكون هذا أفضل من التساؤل عما هو الكون، أو عما إذا كانت المادة موجودة في ذاتها ـ لكن الفيلسوف يعرف أيضاً أنه إذا لم يجب عن أسئلته، فذلك لأنه لم يكن بالإمكان الجواب عنها، بحيث أنها تبقى، مطروحة وغير محلولة أو غير مفهومة من أكثرية الناس، ولكنها تشهد على أن شعور الإنسان لا يمكن أن يرتوي تماماً، عن طريق تقدم العلم. ونجاحات التقانة، أو التنظيم السياسي للمجتمع.

لكن الفلسفة لا تقوم فقط على طرح الأسئلة. وحقاً فإن في الفيلسوف شيئاً من سذاجة الطفل، لأنه، كالطفل، معذّب بمشكلات ربما كانت غير قابلة للحل، وحقاً وبلا جدوى. وهو يعلم جيداً ـ عندما يجابه بالانتقادات، أنهم إذا كانوا لا يجيبونه عنها، فذلك لأن للناس الجادّين. مشاغل أخرى تلهي عن غيرها، ككسب المال. أو تغيير وجه العالم بالتقانة أو بالسياسة. أو ليس هذا بأفضل من البحث عما هو الوجود. أو عما إذا كانت المادة يمكن أن توجد بذاتها؟ بحيث أنها تبقى مطروحة وغير محلولة. لدى أكثرية الناس، ولكنها تشير إلى أن شعور الإنسان لا يمكن أن يرتوي حقاً وتماماً بمجرد تناظم تقنيات العلم، أو بحسن تنظيم المجتمع. ذلك أن الفلاسفة يقدمون أجوبتهم عنها. وهذه الأجوبة، تعتبر لديهم شاملة وصحيحة إلى الأبد. فأفلاطون مقتنع بأن ما يقوله عن العلم صحيح لديه ولدى كل الناس، في كل معرفة. وديكارت مقتنع أن ميتافيزياءه قد قررت أو أقامت حقائق نهائية وسيعترف الناس له بفضله عليهم فيها. ويُعنون كانط واحداً من كتبه بهذا العنوان: مقدّمات لكل ميتافيزياء مقبلة، يمكنها أن تقدّم نفسها كعلم. وبهذا المعنى أيضاً، نجد

أن كل فلسفة تبدو، كاحتجاج، على الزمان، وكذلك على كل معالجة يحملها إلينا المؤرخ الممكن. وعبثاً ما يحملنا هذا الأخير على التوهم أنه يبقي على كل فلسفات الماضي، وينقذها. وذلك ـ كما قلناه سابقاً ـ أن الاحتفاظ بفلسفة ما، على اعتبار أنها بنت لحظتها، يعني معارضة مقتضياتها الأساسية أو الجوهرية. وعندما يبني كانط «أخلاقه»، فإن من الواضح أنه يقدّم أو يقول حقائق خالدة، وهو لا يُمثّل دوراً ما، أو مشهداً ما، في درامة تاريخية. ويمكننا أن نذهب إلى أبعد من ذلك، لنلاحظ أن كل الفلسفة الغربية، قد نشأت كاحتجاج على التاريخ، أو دهشة من إدانتها من قبل التاريخ. ذلك أن الفلسفة الغربية تبدو وكأنها تنشأ عن دهشة أفلاطون من إدانة المدينة لسقراط، والحكم عليه بالموت. ويتساءل أفلاطون: لم لم يكن سقراط مفهوماً؟ ولمّ كان هذا الإنسان الذي لم يسيء إلى أحد، فضلاً عن أنه مواطن طيب وشجاع، ولا يُعلّم أية حقيقة وثوقية، بل يكتفي بدعوة الناس إلى معرفة أنفسهم، ويكتفي بإرجاع علم العالم إلى العقل الذي أنشاه، نقول: لمّ أدين هذا الرجل؟ ويشعر الإنسان جيداً عندما يقرأ أفلاطون، أنه يرى ما حدث، وكأنه فضيحة حقيقية. غير أن هذه الفضيحة، لم تكن دوماً بهذا العنف، في كل الأحوال، كما كان الأمر مع موت سقراط. إلا أنها تبقى وتتكرّر، بنسبة ما يكون الفيلسوف حزيناً، في ملاحظة أن الحقائق التي يرى أنها تحاط بمثل هذا العناء والاحتقار، هي نفسها التي يجب أن تفرض نفسها على كل ضمير نزيه. وهكذا فإن صوت سقراط الذي خنقته المدينة، ما زال يرن في عقولنا، كنداء عاطفي من أجل التحاور مع الناس في كل العصور، أي إلى التحاور الفلسفي الذي يأباه التاريخ.

بيد أن هذا كله ليس إلا من نوع النداء (أو الدعوة) أو الرغبة. ولكن الفلسفة نداء للخلود أو دعوة إليه. إنها تريد أن تُسمع في كل الأزمنة، ومن كل الناس. ولكي تستحق أن يُصغي إليها، نراها تفكر في ذاتها، وتهتم بطبيعتها، وتتقبل النقد لشروطها الواقعية. ولكنها تريد أيضاً أن تتمتع بشروط الأحقية، وتطمع في الوصول إلى أفكار غير مقيدة بالظروف. ولكن هل تستطيع الوصول إليها؟ وإلى أي حدّ يمكن لاهتمامنا بسماع صوت الفلاسفة، وفهمهم، كما أرادوا أن يُفهموا، واكتشاف حقائق مستقلة عن الزمن، فيما يقولونه وهل يروقه جوابهم؟ وسيكون

علينا لمعرفة ذلك، أن نهمل النظر إلى أماني الفلاسفة هذه، من أجل النظر إلى النتائج التي وصلوا إليها.

ولكن من المناسب، منذ الآن، أن نشير إلى أنه ليس للفلسفة، مع تاريخها الخاص بها، مثل علاقة العلوم بتاريخها، وأنه لا يمكن أن نحلّ بنفس الطريقة، مشكلة معرفة ما يحدث وما يبقى في العلوم. إن تاريخ العلوم يكشف لنا، في الماضي، عدداً من النظريات، والشروح، نستطيع اليوم أن نعتبرها خاطئة نهائياً. ولا ريب أن هذا كله ليس بالأمر البسيط، ولا بالمنتهى، في هذا المجال: إن تاريخ العلوم يبدي لنا أحياناً، أنواعاً من العودة إلى آراء قديمة، كان الناس يعتقدون أنه قضي عليها. ولكن، أخيراً، ما من فيزيائي يستطيع اليوم أن يجد حقيقة ما فيما كان يقوله ديكارت، عن الثقالة، وأنها تصدر عن الضغط الذي تقوم به المادة الرقيقة subtile الدائرة حول الأرض، على الأجسام الثقيلة. وما من طبيب، ولا بيولوجي يستطيع أن يقبل ما يقوله ديكارت أيضاً عن محرك الدوران الذي هو الضغط الذي يمارسه الدم، عندما يتبخر، فيزيد حجمه، عندما يدخل إلى القلب[1]. وها نحن أمام الأخطاء التي لا تخص إلا الماضي. ولكن الأمور ليست كذلك في الفلسفة، ولم تعرف ميتافيزياء ديكارت ذات المصير الذي عرفته فيزيائيته وفيزيولوجيته. ذلك أن الاجماع في الموافقة، لدى من يهتمون بالفلسفة، يمكن أن يكون هنا حجة لنا، قبل أن نقوم بالفحص الذي سنحاوله، فيما بعد. إذ ما من أحد يدّعي بعد قراءة أفلاطون، أو ديكارت أو كانط، أنه ليس لها إلا قيمة تاريخية. وعندما يقرأ هؤلاء المؤلفين، فإنه يشعر جيداً أنه يعود فيجد حقائق ما تزال حاليّة، بل لنقل إنها خالدة. ولئن قلنا في هذه الأيام، إنه ما من عالم يأخذ بالنظريات الديكارتية في الثقالة، أو في جريان الدم، فإننا واجدون أو ما نزال نجد من ينتسب في فلسفته إلى ديكارت. أو إلى كانط، في الميتافيزياء.

إن هذا، على ما يبدو لنا، مما لا يمكن للشروح الهيجلية أو الماركسية، أو ما هو من هذا النوع، أن تشرحه. فهل نرى مع هنري لوفيفر Henri Lefebre.[2] أن

---

[1] ديكارت: في الـ Le monde الفصل الحادي عشر، والإنسان L'Homme، في خطاب حول الطريقة. الجزء الخامس، إلخ.

[2] **هنري لوفيفر:** في كتابه Descartes، ص: ٣٩.

الفلسفة الديكارتية، تعبر عن صعود البورجوازية الليبرالية؟ وإنه لصحيح بالتأكيد.
وما من أحد يسعه أن ينفي متعة دراسة الشروط التاريخية للفلسفة الديكارتية. ولكن كيف حدث، في عهدنا هذا، أن يوجد من تتفق آراؤه مع هذه الفلسفة، وأن يوجد طالب أسود - نشأ في مجتمع أفريقي — علاقته ضئيلة جداً بالمجتمع الذي كان يعيش فيه ديكارت - يقرأ التأملات ويفهمها ويشدّه إليها تسلسل براهينها؟ وهل نظن مع غولدمان Goldmann أن رفض باسكال للتواصل مع المجتمع والعالم، يُعبّر عن قلق طبقة النبلاء التي رأت مزاياها مهدّدة بالأهمية المتزايدة التي يتملكها المفوضون الملكيون Commissaires royaux ولنقبل ذلك. ولكن كيف نشرح آنئذ، تلك العاطفة التي تساورنا لدى قراءة «الأفكار» ونحن لسنا من الطبقة النبيلة في شيء، وليس لنا ما نخافه من تهافت البلاطات الحاكمة؟ أولاً يجب أن نقبل أخيراً أن الشروط التاريخية لا تشرح كل شيء، وأن بعض الحقائق في الفلسفة لا تتأثر بمضي الزمن؟ أو تستعصي عليه؟

وصحيح أن الأمل يكاد هنا أن يدع مجالاً لتثبيط الهمم، متى حاولنا أن نوضح ما يمكن أن تكونه هذه الحقائق. لاسيما وأنه لا يسعنا أن ننفي أن المذاهب تتعارض فيما بينها، وأن الفلاسفة قضوا حياتهم بدحض أو محاربة فلاسفة آخرين، وكذلك نتساءل: كيف حدث أنه ظهر في نفس العهد، فلسفة ليبنتز، وبدت غير فلسفة لوك أو سبينوزا. وكيف ينبغي، أمام مثل هذا التنوع، ومثل هذه التعارضات، في كلية أو عالمية القيم الفلسفية؟ وكيف تجد أو نكتشف مثل هذه الحقائق؟ ولئن استطعنا وقاية المذاهب الفلسفية من التاريخ، أفلا يكون، من حقنا تجاه الاختلافات التي تبدو بينها، أن نشرحها بفردية منشئيها، ونسلم أمرهم، بعد ذلك، إلى السيكولوجيا[8] .

---

[8] Lucien Goldmann, Le Dice Cacch. وأنظر فيما بعد دراستنا لهذا الكتاب.

الفصل الثالث

الشرح السيكولوجي والدعوة إلى الكلية (Universalité)

لئن أردنا أن نكون أوفياء لهذا النداء (أو الدعـوة) للخلود، الذي اكتشفناه لدى الفلاسفة جميعاً، وأبينا على هيجل الحق في استخدام الزمن، لتجنب أو تجاوز تناقضات المذاهب التي يعتبرها، مجرّد لحظات بسيطة عابرة، أفلا نغامر عندئذ بأن نجعل من تاريخ الفلسفة، مدرسية للريبية؟ إن هيجل يقطع كل نقاش، ويرفض العلاقة بين المتماثلين، و يُنكر ما نقصد إليه، المذاهب الفلسفية، آخر كل شيء. ولكنه على الأقل، لا يحكم على حقيقتهم بالضياع كلها. فمن الجهة الأولى. نجد أن كل فكرة تترك في التي تتبعها، شيئاً منها d'elb méme. ومن جهة أخرى، نجد أن الزمن يتيح للعقل بأن يعي ذاته، ويستغرق في تأمل مثاليته الخاصة. بحيث أن الوحدة تعود فتوجد، لا على مستوى العقل، الفردي لكل مؤلف، طبعاً، ولكن على مستوى الفكر الذي يتأمل التاريخ، في كليته، وفي الفكر الذي هو موضوع التاريخ نفسه[1] . فإذا وُجد من ينكر. هذه الرؤية، أفلا توشك صيرورة الفكر أن تكون مجرّد تتابع للمذاهب المتضادة، وتردّ إلى مجرّد خصومات بين أنصارها؟

فمن علاقة الفكر بالواقع، إلى وجود المادة، وواقعية النفس (الروح)، وجوهر السببية، نحن لا نجد، فعلاً، مشكلة واحدة نجح الفلاسفة في الاتفاق حولها. وعندئذ تصبح الريبية حتمية وكأنها تنشأ عن دراسة نظرياتهم. ذلك أن الشك دوماً، ينشأ لدى الإنسان، متى لاحظ تنوّع الآراء. وهذا ما نسميه بمأساة مؤرخي الفلسفة، أي

---

[1] إن تاريخ الفلسفة «مذهب قيد النمو» إن تاريخ الفلسفة وحده إذا اعتبر كمذهب (منظومة) لتنامي الفكرة، فهو الذي يستحق اسم العلم، إلخ. انظر هيجل، دروس حول تاريخ الفلسفة، ترجمة Gibelin. ص: ٣٩-٤٠.

أولئك الذين يرغبون في أن يظلّوا فلاسفة. إنهم يريدون العثور على الحقيقة، ومع ذلك يريدون فهم كل المذاهب. غير أنه لا يمكن فهم مذهب ما إلا متى آمنا به أولاً، أي بشيء من التحيز، إذا أن ذلك يعني إطراح كل المذاهب الأخرى. ولهذا على الأرجح، تجاهل المبدعون، الذين هم رواد فلسفتهم الخاصة، أفكار سابقيهم. فديكارت لايفهمه كانط، وديكارت يسيء فهم القديس توما Saint thomas ولكن المؤرخ لا يستطيع أن ينحو هذا المنحى. ذلك أن عليه أن يؤمن بكلّ الفلاسفة. ومن هنا، كان موقفه صعباً. فعندما يؤمن بعقيدة كل واحد منهم، يظل حريصاً على فهم نداء الآخرين جميعاً. والطريقة التي يتطلبها منه، عمله، أو اختصاصه، والتي تريد منه أن يؤمن، ولو للحظة، بكل مذهب - من أجل فهمه. تنشئ، في تفكيره، ما يشبه القضاء على كل يقين.

وفعلاً، فإن الريبية الفلسفية التي لم تنقطع عن فرض سيادتها على عقول كثيرة، تستند إلى ملاحظة تعددية العقائد (أو المذاهب). ولا يفتأ فولتير، يسخر، ويعارض ضعف عقلنا، بمشاريع الوثوقيات المتكبرّة. وأهم حجة لكانط ضد الميتافيزياء إنما تكمن هنا. فلو أن المعرفة الميتافيزيكية كانت ممكنة، أكان يمكن أن لا يصل الناس، في هذا المجال، إلى الاتفاق فيما بينهم؟ وإنه لواقع أن العلم موجود، ويفرض نفسه على الجميع.. ولكن الميتافيزياء لم تصل، لدى من يعمل، في حقلها، إلى أية نتيجة مشتركة، متطابقة. وهكذا فإن كانط، في أول طبعة لكتابه، "نقد العقل المحض"، يعتبر أنها منتهية. ولا ريب أنه يحاول. بدوره، إنشاء ميتافيزياء يمكنها أن تبلغ مرتبة اليقين العلمي. لكن سيبدو مذهبه للناس، كمجرّد مذهب من المذاهب، أو كعقيدة بين غير ها من العقائد، التي كان تعددها يعني، في رأيه، مجرّد الضيف.

ونتساءل: ماذا يجب على مؤرخ الفلسفة أن يفكر به، بعد هذا، حتى لا يصبح فريسة للريبية؟ أيكون عليه أن يرى في المذاهب، أنواعاً من أعمال الفن، والإعجاب بها بمجرّد جمالها، أو لما في لإنشائها من قوة أو أناقة؟ لكن هذا اليقين (القناعة) الجمالي ما يزال ريبياً أيضاً: إن الفلاسفة لم يريدوا بناء مذاهب جميلة، بل أرادوا أن يقولوا الحقيقة. أفيجب أن نحاول العثور. على عناصر مشتركة، يمكننا تجريدها من داخل المذاهب؟ إن هذا العمل قد لا يؤدي إلا إلى أفكار

مسكينة، ذلك أن هذه العناصر المشتركة، متى جرّدناها من مذاهبها، لن يكون لها لا قيمة ولا معنى. أفيمضي المؤرخ، إذن، على نحو ما كان يقول برنشفيغ الذي وصل حتى إلى القول إن الكوجيتو إيرغو سوم Cogito ergo sum قليلة الديكارتية[٢]، وإلى معارضة الفلاسفة الفعليين، بفلاسفة نظريين، من حقهم أن يكونوا فلاسفة، وأن نختار، طبقاً لهذه الفلسفة، ماهو حسن وما هو رديء، وما هو أصيل، وما هو غير أصيل؟ إنه سرعان ما يبدو أن الديكارتية الحقيقية (أي ذات الحق في أن تكون فلسفة)، والكانطية الحقيقية التي يستخلصها برنشفيغ نفسه، لن تكونا إلا فلسفة برنشفيغ نفسه، التي تبدو منذئذ مفضلة على غيرها، بغير حق. أو هل نحاول، أخيراً، أن نكتشف في تاريخ المذاهب، نوعاً من أنواع التقدم؟ إن العلوم، هي أيضاً، تشتمل على مناقشات وخصومات. ولكن هذا لا يحول بينها وبين أن تقارب الحقيقة أكثر فأكثر. أولاً يكون الأمر كذلك في الفلسفة؟ أو لا يمكن أن نرى، مثلاً، أنه من ديكارت إلى كانط، صار تعريف موضوع المعرفة، أكثر فأكثر دقة. ذلك أن (ذات) ديكارت، التي ما تزال سيكولوجية لاتشرح قانونية الطبيعة، وهذا ما تنجح فيه (الذات) الكانطية. التي هي «المتسامي».و لكن ما تربحه فلسفة ما، في نقطة ما، إلا وتخسره في نقطة أخرى. ولكن من الممكن تماماً حتى في القرن العشرين، أن نجد لدى ديكارت من العمق، أكثر مما نجده لدى كانط. ولن نستطيع، في الفلسفة، أن نكتشف تقدماً، نحو الحقيقة، شبيهاً بالتقدم العلمي. وهكذا نجد أننا نعود إلى النقطة نفسها. إذ كيف نستخلص، في آن واحد، حقيقة ديكارت، ولبينتز، وكانط، إذا كان ليبنتز يدين ديكارت، أو كان كانط ينتقد، في الآن نفسه. وديكارت ولبينتز. أم أنه يجب أن نقبل مرغمين، أن يبقى كل فيلسوف في عزلته الكاملة؟ أو هل يجب أن نتفق، مع ويليام جيمس، على أن تاريخ الفلسفة هو تاريخ صراع الأمزجة الإنسانية.

والأمر الذي يمكنه أن يجعلنا نمضي، في هذا الاتجاه هو السمة الخاصة التي يتخذها، بالضرورة، فهم الفلاسفة. وهذا لا يمكن فصله عن معرفة كنه شخصياتهم. وحقاً، ماذا يعني فهم فيلسوف؟ كل نوع من أعمال الفكر، يتطلب فهماً خاصاً. إن الإنسان لا يفهم قصيدة كما يفهم (سوناته). ولا تُفهم هذه كما تفهم

---

[٢] Brunschwige: Descartes, p.33 et 36.

لوحة، أو نظرية رياضية. ولكنّ كلّ أنواع الفهم، تبدو وكأنها تقع بين حدّين: حد الفهم السيكولوجي، وحد الفهم العقلي للأفكار. فالجملة التي تقول فيها «لقد فهمتني»، لاتحمل بالتأكيد نفس المعنى، عندما يقولها «أستاذ الرياضيات» أو عندما تقولها امرأة طال شعورها بالبؤس بأنها لم تُفهم (أو أسيء فهمها). إن جملة (لقد فهمتني) التي تصدر عن العالم، تعني أنك أدركت العلاقة الموضوعية التي أحاول أن أنقلها لك، أو إنك أدركت منطق الاستنتاج، أو صحة القانون. وعلى هذا فإن فهم كائن إنساني، لا يعني متابعة فهم حقيقة لا شخصية، بل تعني التعاطف مع مشاعر من يُحدثك، إدراك نوعيته الخاصة. فبأي المعنيين يجب أن يفهم الفيلسوف؟

ويجب أن نعترف، أولاً: إن هذا المعنى لا يُردُ إلى معنى فهم أستاذ رياضي، أو عالمٍ ما، وهنا نعود فنجد - على ما في ذلك من نزعة سيكولوجية - صعوبة مشكلتنا. ولا ريب أنه يجب، في فهم الفيلسوف، أن تدرك أولاً، ماذا يريد أن يقول، والنظر، خطوة فخطوة، إلى قوة براهينه. أما الحقيقة الفلسفية، فإنه لا يسعها أن تكون لا شخصية كالحقيقة الرياضية. وعندما أفهم واحدة من نظريات الهندسة الأوقليدية، فإن هذا لا يعني أني أفهم شخصية إقليدس إن ما أفهمه هو الهندسة. وإذا تحدثت عن هندسة أقليدس، فذلك أحياناً لتقديم واجبات الاحترام لذكرى، رجل اكتشف وعرض الحقائق التي أعودفأجدها. وأحياناً نفكر بصورة أخرى. لأننا نعرف أن هنالك هندسات ممكنة، كهندسة ريمان مثلاً، فأضع نفسي داخل مجموعة من التعريفات والموضوعات، والاصطلاحات (أو المواضعات) المتفق عليها، التي تكوّن الهندسة الأوقليدية. غير أن هذه الهندسة يمكنها، من دون محذور علمي، أن تعرّف بشكل آخر، وباسم آخر، إن فهم العلوم، وما فيها من حقائق، لايشبه في أي شيء فهم شخصية العلماء الذين اكتشفوا هذه الحقائق. ولهذا فإن تاريخ العلوم ليس ضرورياً للعلم، على حين أن تاريخ الفلسفة شيء لا يمكن فصله عن الفلسفة. وفي وسعنا أن ندرس، كما يجب، علماً أو آخر، من غير أن ندرس تاريخ العلوم؛ وإذا كان الإنسان يدرس هذا التاريخ فإنه يدرس شيئاً آخر غير العلوم. وقد نقول إننا عندما ندرس تاريخ العلوم، فإننا نكون قد قاربنا،

في الواقع، فرعاً فلسفياً، لأننا نوجه انتباهاً إلى الأساليب التي استطاع بها عقل هذا العالم أو ذاك، الارتقاء إلى الحقيقة.

وبالعكس، فإن من الأمور التي لا جدال فيها أن فهم فلسفة مالبرانش وفلسفة كانط تحتاج إلى فهم شخصية مالبرانش وشخصية كانط. ويكفي هذا المثال لبيان أن فهم عالم ما، وفهم فيلسوف ما، أمران متمايزان كل التمايز. إن كلاً منهما ينتسب إلى نوعية خاصة فهل يعني هذا أنه يجب أن نعود إلى المعنى السيكولوجي للكلمة، وأن نؤكد أنه يجبأن نفهم مالبرانش وكانط، كرجلين لكل منهما هذا الطبع أو ذاك، هذه الخصيصة العاطفية أو تلك. إن هذا ليس بخطأ، تماماً. ذلك أن لكل فيلسوف أسلوبه، ونحن نعرف جيداً، تبعاً للقول السائر، أن الأسلوب هو الرجل نفسه.

وهكذا فإنه لا يسعنا فصل التجربة الفلسفية لمثل ديكارت، أو سبينوزا، عن تجربتهما العاطفية. ولا يتردد سبينوزا في بداية كتابه De intellectus émendatione في الحديث عن شقائه المعنوي الذي قاده إلى الفلسفة، وعلى ذلك فإنه يصل تكوّن مذهبه عن الصعوبات المعيشية. وكذلك هي حال ديكارت، الذي لا يخشى هو أيضاً عن التحدث إلينا عن تاريخ فكره. وعندما يقصّ علينا أو يروى هذه القصة، فإنه يقدّر حتماً أنه يمكن أن يلقي ضوءاً كبيراً على طبيعة أفكاره[٣] .

لن يكون لنا إذن أية حجة في الامتناع عن الوصل بين الأفكار الديكارتية، وبين مصادرها المعيشة والعاطفية، وهكذا فإن الخوف من الانخداع، أو من الانخداع من قبل الآخر، يبدو شيئاً أساسياً لدى ديكارت. أو ليس من أجل هذا، نراه يحدثنا، في لحظات شكه في الحواس، كما لو أنها خداعة فعلية، ثم، وإنه يجسّد فيما بعد كل كذبة ممكنة لدى الشخصية الغريبة، شخصية الجني الخبيث العامل بلا انقطاع على مخادعته وجعله يخطئ. حتى لا يهدأ أخيراً إلا في اللحظة التي يحصل فيها على القناعة بأن العالم هو اللغة التي يكلمه بها إله حقيقي. وهكذا

---

[٣] ديكارت: خطاب حول الطريقة.

فإن العلاقة بين الذاتية intcrsuebjectif وبين شعوره الشخصي، وبين هذا الإله، تتيح له عندئذ، تأسيس العلم، والوصول إلى معرفة حقيقية[٤].

ونظن كذلك أن طبيعة المثال الذي ضربه ديكارت في آخر التأمل التالي، حيث يفترض أن المعاطف والقبعات التي يراها من نافذته. قد تغطي كائنات آلية أو أشباحاً. هذا المثال لا يمكن أن يُشرح إلا ببعض الاضطراب في إدراك الواقع، وهو اضطراب له مظاهر أخرى لديه، توضحها، مثلاً، الرسائل الموجهة إلى بالزاك، حيث يُصرّح أنه لا يرى أولئك الناس الذين يراهم في شوارع المدينة، بصورة مغايرة لرؤية الأشجار التي تلتقي في الغابات، أو الحيوانات التي ترعى فيها»[٥] .

غير أن شرح المذاهب الفلسفية بالسيكولوجيا لا يسعه أن يمضي بعيداً بل هو أيضاً مضاد ومناقض لما يريده الفلاسفة بأكبر قوة، تماماً، كالشرح التاريخي الذي كنا ندرسه منذ قليل. ونحن لا نتحدث هنا عن مشروع التحليل النفسي،الذي يستحق بحثاً آخر، بل نتحدث عن الشرح السيكولوجي بالأسباب، وهو شرح لا يزيد على أن يحوّل التأكيد الفلسفي إلى «واقعة» تابعة أو مقيدة بوقائع أخرى، مما يؤدي بالتالي إلى نفي الحقيقة الفلسفية، من حيث هي كذلك.. وصحيح أنه يمكن شرح خطأ ما، بصورة سيكولوجية ولكننا لا نستطيع أن نشرح فكرة ما بالصورة نفسها. ويمكن أن نشرح سيكولوجيا، إنساناً ما، قد أصبح فيلسوفاً بصورة سيكولوجية تلك الاكتشافات التي حققها في الفلسفة، أو في الرياضيات، أو في البيولوجيا، وذلك بمقدار ما يكون في هذه الاكتشافات، من حقيقة.

وسيكون من السهل، أن نستعيد، بهذا المعنى، جملة الأمثلة التي ذكرناها. فالخوف من الخديعة، الناشئ هو نفسه عن بعض الخيبات التي شعر بها في الطفولة، ربما استطاع شرح ما حمل ديكارت على الشك. ولكنه لا يشرح قيمة شكه، والسمة اللاقابلة للدحض و الشاملة للأسباب (أو المبررات) التي تبرّره. ذلك أنه إذا أردنا أن نفهم، بصورة فلسفية، التأمل الأول، فإنه ليجب علينا حقاً أن

---

[٤] التأملات الميتافيزيائية.

[٥] رسالة إلى بلزاك بتاريخ ١٦٣١/٥/٥.

نتساءل عما إذا كانت مبررات شكه وجيهة أو غير وجيهة. ومتى بحثنا هذه المبررات، فإننا سنقتنع بها.

وكذلك فإن عمق الوهن النفسي الذي يقوم في رأينا، في أساس التساؤل المتعلق بالأشخاص الذين نراهم في الطريق، لا يقتطع شيئاً من قوةالحجة الديكارتيةالمطروحة علينا هنا. ذلك أن الشيء الذي يريد ديكارت أن يبينه لنا، هو أن كل إدراك هو حكم ويعمل من أعمال العقل. ولكن ها هو يقرره بصورة رائعة في مثاله. ترى ما الذي يراه حقاً؟ أمعاطف وقبعات؟ وماذا يظن أنه يدرك.؟ إنه يدرك أناساً. وعندما يقدِّر أن هذه المعاطف والقبعات يمكن أن تُغطي كائنات آلية، فإنه لا يحسب مطلقاً أن هنالك إمكانية كبيرة، في أن يكون هنالك سيرك ما، تدبرّ أمره، ذلك اليوم، لينزّه في الشارع كائنات آلية تغطيها المعاطف والقبعات. ولكن ديكارت يلاحظ أن هذه الإمكانية التي لا يملك المنطق استبعادها، تبرهن على أنني إذا رأيت أناساً. فإنه قد يمكن، في الواقع، أن أكون أمام كائنات ليسوا بأشخاص. ومعنى هذا إنه تم البرهان، بعد النظر في هذا المثال، أن الإدراك يعني إصدار حكم. وهذا ما يبرهن عليه ديكارت، بقوةٍ لا يملك منها أي تحليل استبطاني لشعورنا، إلا أن يقرِّرها. وكما سيرينا إياه ميرلو بونتي فيما بعد، فإننا لا نستطيع أن نكتشف، داخل إدراكنا، حكماً منفصلاً، يمكنه من حيث هو كذلك، أن يُقدَّم إلى شعورنا. إلا أن الإدراك ذاته، يظل مع ذلك حكماً، من حيث أنه تجاوز للمعطى الخالص، مما يعني أنه قد يشتمل على الخطأ. إذا ما من خطأ ممكن إلا في الحكم، بحيث يبقى التحليل الذي يقدّمه ديكارت، مستقلاً تماماً عن الأسباب السيكولوجية التي تشرح اختيار الأمثلة ونوعيتها. ثم إن اكتشاف مثل هذه الأسباب لا يقدّم ولا يؤخر. في فهم أية حجة، هي المهمّة وحدها، والمكتفية بذاتها.

وقد تعود هنا لنجد المشكلة المطروحة من قبل هيجل. ذلك أن هذا، هو أيضاً، كثيراً ما يحملنا على الظن أنه يستدعي أو يعتمد على شيء من السيكولوجيا. وهكذا فإننا واجدون في (فينومينولوجية العقل) أن وعي الذات (الذي يمكن القول إنه يقابل الكوجيتو الديكارتية. يتبع الحرب[٦])، كما يتبع علاقة السيد بالعبد.

[٦] يعني المؤلف هنا ما قاله هيجل متحليل للحرب، أو لعلاقة السيد بالعبد.

والشيء الذي يمكن أن يُخلص إليه، هو أن ديكارت لم يستطع السموّ إلى جملته (إني أفكر، فأنا إذن موجود)، إلا لأنه مضى إلى الحرب، ولأنه كسيّد، قبل المغامرة بحياته حتى النهاية. وهذه فكرة لا نرى أبداً، أنها غير دقيقة، بل على العكس، نراها عميقة جداً. ذلك أن هناك تشابهاً كبيراً بين أن نفضل، كالمعلم الهيجلي، اعتراف الآخر بشعورنا الذاتي، على الاهتمام الطبيعي باستبقاء الحياة، والتصريح، على مثال ديكارت، بالقول: إن روحنا الشاعرة بذاتها، مستقلة عن جسدنا. وتنطبق صيغ هيجل - على الرغم من عدم الإشارة لديكارت - تنطبق تماماً على أسلوبه démarche: «فتقديم الإنسان نفسه كتجريد خالص للشعور بالذات، يقوم على الظهور كنفي خالص لصورة وجوده الموضوعي، أو يقوم على إظهار أنه غير (حريص) على أي وجود محدّد، وإظهار أنه ليس حريصاً حتى على الحياة. ففي المخاطرة بالذات وحدها، يحتفظ الإنسان بحريته، ويبرهن على أن جوهر الشعور بالذات، ليس الوجود، وليس الصيغة المباشرة التي بها ينبثق الشعور أولاً، وليس في تجذّره بالحياة. إن الفرد الذي لم يغامر بحياته، يمكن، تماماً، أن يُعترف به كشخص (كذات) ولكنه لن يبلغ حقيقة هذا الاعتراف، كاعتراف بشعور مستقل بالذات». وهكذا يتضح أن ديكارت في «التأمل الثاني» هو حقاً ذلك الذي انخرط عام ١٦١٩، في جند الدوق ماكسيمليان دوبافيير Maximilien de Bavière، والذي قبل المبارزة في الحرب. ولكنه ليس من الضروري أبداً أن نعرف هذه الواقعة، لكي نفهم الأسلوب الذي يقودنا من الشك إلى الـ «أفكر» ومن «الأفكر» إلى «إذن فأنا موجود». وذلك لأن هذه الأساليب الموجودة في «التأملات» إنما توجد مدعومة تماماً، من الوجهة العقلية، وعلى ذلك، فإنها تصبح مستقلة من الناحية الفلسفية. وكذلك، فإن من المشروع تماماً أن نلاحظ أن ديكارت رجل ميسور فلو أن وضعه المادي، لم يُعفه من ممارسة مهنة ما، لما استطاع أن يكرّس كل وقته للانصراف إلى التفكير. وإذن ما كان لأحدٍ أن يخلص من ذلك إلى أن منطقه ناشئ عن سعة موارده.

وبصورة عامة، نقول مرة أخرى، إنه لا يسعنا أن نشرح فكرة ما بشروطها الواقعية، والظن مع هيجل، أن هذه الشروط أدت إليها. ومتى قامت هذه الشروط بدورها، وجدنا أنها لا تترك أي أثر داخل الفكر، وعلى الأقل

بمقدار ما يُعبّر هذا الفكر عن حقيقة من الحقائق. و هكذا نصل إلى القول: إن فهم فيلسوف ما، يتجاوز دوماً فهم سيكولوجية صاحب الفكر.

وهنا نلمح، بعد الملاحظات السابقة، أن الحقيقة الفلسفية تتمتع بوضع خاص جداً. إنها لن يكون لها تلك «اللاشخصية» المعروفة في الحقيقة العلمية، ولا بشخصية مزاج معيّن. إن فهم فيلسوف ما ليس مجرّد فهم للحقيقة اللا شخصية، الشبيهة بالحقيقة الرياضية. وكذلك فإن الفهم الذي نعنيه غير مقيّد ببعض الخصائص السيكولوجية. ويمكننا أن ندعم ما نقول، عندما نتجه إلى الفلاسفة أنفسهم، لكي نسألهم: كيف أرادوا هم أن يُفهموا؟

وحقاً، فإننا واجدون لديهم فكرتين متعارضتين باستمرار. أولاهما تستجيب لحدّي التقابل Opposition المشار إليه فيما سبق، وهي ما يمكن أن يُلاحظ أيضاً لدى أفلاطون، كما يلاحظ لدى بيركليه أو لدى كانط. وهي فكرة عزلة الفيلسوف وفكرة السمة الكلية للحقيقة التي يعلن عنها. هناك إذن كلّية معزولة، فريدة، وحيدة، أو لنقل عزلة الكلية. وهاتان السمتان. أي الكلية من جهة والعزلة من جهة أخرى، خاصتان بالفيلسوف. فالحقيقة الفلسفية ليست «لا شخصية» ولكنها كلية. وتُرَدُّ صعوبة فهم الفلسفة، إلى هذا. فالكلية الشخصية وهي كلّية، بعيدة عن عامة الناس، فلا يستطيع الواحد منهم أن يلمحها، ذلك أنهم تعودوا إما المألوف في العلم، حيث الكلية لا شخصية، وإما الحقائق السيكولوجية، ذات السمة الشخصية. وفي هذه الحال تكون ميزة خاصة. فكيف تُكتشف إذن كلية ذاتية؟ وفي هذا نكون أمام السؤال الذي تزايد طرحه.

إن هناك عزلة خاصة بالفيلسوف. فإذا طرح الفيلسوف مشكلة العالم، فإن العالم يردُّ عليه التساؤل بالقوة نفسها. وكلٌّ منا يعرف أن ديكارت، وبيركليه، وكانط، يشكون من أنهم لم يُفهموا. ويكفي، للاقتناع بذلك، أن نقرأ مراسلات ديكارت أو أجوبته عن الاعتراضات التي تلت «تأملاته». والتفكير باحتجاجات بيركليه، أو لنذكر أيضاً ردود فعل كانط على الهجمات، التي كان موضوعها، كتابُ نقد العقل المحض في طبعته الأولى. ولكن يجب أيضاً أن نفهم علامَ يقوم حزن الفيلسوف. أما الشعور بأنه لم يُفهم، فإنه ليس خاصاً به: فالشعراء هم أيضاً،

يشكون أو يشعرون أنهم غير مفهومين. ومع ذلك فإن عزلة الشعراء شيء آخر، مختلف. أما مأساة الفيلسوف، فإنها ليست أن نكتشف لديه حالات نفسية نادرة. لا يشعر الآخرون بها، مثل شعوره هو، بل إن مأساته هي مأساة إنسان يعرف أنه يحمل حقائق كليّة. ويكتشف أنه لا يستطيع إيصال هذه الحقائق إلى الآخرين، وإقناعهم بها، على الرغم من البداهة التي يعرفها لها.

وفي نيسان من عام ١٦٣٠، وفي الوقت الذي كان فيه ديكارت قد نشر نظريته المشهورة، في خلق الحقائق الخالدة، كان ديكارت، هو نفسه، يكتب للأب Mersenne، جملة مميّزة من هذه الناحية، قال فيها. إني أفكر (أنني وجدت كيف يمكن للإنسان أن يكتشف الحقائق الميتافيزيائية، بصورة أكثر صحة من كل البراهين الهندسية). إلا أنه يضيف قائلاً: «إني لا أعرف ما إذا كنت سأقنع بها الآخرين. ويشتمل هذا التأكيد المضاعف على كل معطيات مشكلتنا. إن البداهة الفلسفية لتبدو، من ناحية أولى، أعلى من كل بداهة أخرى، لأن ديكارت يمضي حتى إلى الاعتقاد بأنها أكبر من البداهة الهندسية. ومع ذلك، فإن ديكارت يتساءل عما إذا لم تكن هذه البداهة مجهولة لدى الجميع. وكان مالبرانش الذي بدا عنيداً في جدله، لا يستطيع إقناع (أرنو) بما هو مقتنع به كل القناعة. وكان سبينوزا يذيع على الملأ، أن الحق يفرض نفسه بنفسه، ويُبرز هو علامته الخاصة. ومع ذلك فإنه ينهي كتابه في الأخلاق Ethique بالقول «إن الطريق التي اتبعها صعبة بقدر ما هي نادرة».[٧]

إن عزلة الفيلسوف هي عزلة الكلية Universalité، عزلة العقل. أما كلية العلم فإنها مختلفة. ذلك أن الحظ يسعدها حتى عندما تكون القوانين العلمية غير مفهومة ـ من قبل الجميع، في أن تنتشر بين الناس، وأن يُعترف بها من قبلهم. وهي تنتقل من كلية بالقوة (اي ضمنياً) إلى كلية بالفعل. أما أن يسمح الفيلسوف لنفسه بالقول: إن العقل الذي ينشئ العلم، هو أعلى من هذا العلم الذي لا معنى له بدونه (دون العقل) وهذا حقيقة لا مجال لإنسان عرفها ذات يوم، أن ينساها ـ فإنه سرعان ما يُخطّأ ويكذَّبُ ويناقضُ، وربما حوربَ من أجله بأشد العنف. ومع أن هذه حقيقة

---

[٧] سبينوزا: الأخلاق الجزء الخامس (Ethique V, XLII, Scolie (Scolie, XLII.

كلية، فإنها تبقى معزولة. ولأنها كذلك، فإنها تُسلّم ـ كما لو أنها ضرورة واقعية ـ إلى الشروح التاريخية والسيكولوجية. إن هذا هو نتيجة التوحيد، في الفلسفة، بين الكلية والشخصية (الذاتية) ولا يمكن للكلية الشخصية، أو الشخصية الكلية، أن تفرض نفسها بسهولة ويسر. ومن المتعارف عليه أن نداء الإنسان لشبيهه، باسم حقيقة فلسفية كلية، قلما تجد من يصغي إليها. وأنّى لنا، من أجل فهم الفيلسوف اكتشاف معنى ما يقول أن تنجح في أن نكون ذلك الشبيه به؟. ولما كانت الصعوبة الأساسية، على ما رأينا ـ تنشأ عن تعدُّد المذاهب التي تتعارض فيما بينها، دون أن يكون في الإمكان قبولها جميعاً، فإن علينا الآن أن نفكر في مشكلة الشكل المذهبي نفسه، الذي تتخذه الأفكار الفلسفية (التي تقدم إلينا). ولنتساءل نحن، عرضاً، عما إذا كان هذا الشكل هو الذي يحول بيننا وبين فهم الجوهر العميق لها.

الفصل الرابع

المذاهب والمناهج

كل فكر فلسفي هو فكر مذهبي، بدرجة أو بأخرى. بيد أن على كلمة المذهب système، ألا تؤخذ، لدى الفلاسفة، بمعنى واحد. وحقاً فإن بعض الفلاسفة ظنّوا، وهم ينشئون عقيدتهم، أنهم بلغوا الحقيقة المطلقة: وهذا النظام الفكري الذي يقترحونه علينا، من أجل ربط أفكارنا يبدو لهم، وكأنه نظام الواقع نفسه. وتلك هي حال سبينوزا وحال هيجل. هؤلاء الفلاسفة يمكن أن نسميهم باسم الفلاسفة المذهبيين، أو فلاسفة المذهب: وهم يقدّمون لنا استنباطاً تاماً وعقلانياً للعالم، حيث كل ما هو واقع، يندرج في سلسلة الأسباب والمبررات.

وفي وسعنا أن نضع، مقابل هؤلاء الفلاسفة، أو أن نعارضهم، بأولئك الذين يقدّرون، مثل ديكارت وكانط، أنه ما من إنسان، يستطيع أن يضع للعالم، مذهباً كاملاً ومرضياً: إذ يجب علينا، من أجل ذلك، أن نضع أنفسنا، مكان الله نفسه. وما من أحد يستطيع الوصول إلى مثل هذا. فديكارت يرى مثلاً، أن مجرّد التأكيد بأن الله قد خلق الحقائق الخالدة بحرية، يكفي لاستبعاد إمكانية إنشاء مذهب ما، بالمعنى السبينوزي للكلمة. وحقاً لئن كان الله قد خلق الحقائق الخالدة بحرية، فإنه يصبح واضحاً أنه لا يمكن استنتاج هذه الحقائق، والشرعية العامة للعالم، بالاعتماد على فكرة الله الذي يدرك بالشكل المناسب والكامل.

بيد أنه يمكن، بمعنى أوسع، أن نتحدّث عن مذهب ديكارتي ومذهب كانطي. ذلك أن ديكارت وكانط لن يكونا فلاسفة إذا هما لم يحاولا تنظيم أفكارهما، ووصلها بعضها ببعض في إطار كلٍّ منتظم ومنسجم. ونحن نلاحظ

أن ديكارت كان مقتنعاً بأن أفكاره كلها منسجمة، بحيث يُصرّح مثلاً أنه إن بُرهن على أن حركة الضوء ليست فورية instantané ، فإن فلسفته كلّها، يجب أن تكون خاطئة. والشيء الذي لا يسعنا متابعته فيه، هو الربط بين آنية الضوء، وبين سلامة فلسفته. نحن نعرف أن حركة الضوء ليست آنية. ولكننا، ومع ذلك، لا نعتقد أن فلسفة ديكارت خاطئة[1]. غير أن تأكيده يكشف لنا عن أهمية علاقة تأكيداته بعضها ببعض في نظره، وعن قناعته بما فيها من انسجام، قناعة كاملة.

وعلى ذلك فإن من الطبيعي تماماً، في فهم الفلاسفة، أن نعود إلى مذاهبهم. ولهذا السبب، وبصورة كلاسيكية، يمكن القول إن تاريخ الفلسفة يبدو وكأنه تاريخ المذاهب. وما من أحد يملك أن ينفي ضرورة مثل هذه الدراسة. فكلّ جزء فلسفي لا معنى له، إلا بالنسبة إلى الكلّ الذي هو جزء منه. وبالتالي فإنه لا يمكن أن يُفهم، إلا على مستوى الكلّ الذي يدخل في إطاره. ذلك أن فهم أي نص فلسفي، يقتضي أن نعيد وضعه في بنية المجموع الذي هو جزء منه، أو لنقل: إن من المناسب أن نوضح وجود علاقة منطقية بين المعنى الظاهر لهذا النص، وبين معنى النصوص الأخرى التي كتبها الفيلسوف نفسه. وهكذا تكون مجموعة العلاقات المنطقية التي يمكن اكتشافها، ما ندعوه عادة باسم مذهب الفيلسوف، بالمعنى الواسع لهذه الكلمة.

وهكذا، فإننا إذا أردنا أن نفهم كيف أن بيركليه ينفي الاعتقاد بوجود المادة، فإن علينا أن نقيم علاقات بين دحض بيركليه هذا، وبين نقده للأفكار المجرَّدة، وإدانته لكل الكلمات التي لا يسعنا أن نضع فيها أي محتوى عقلي. وإذا أردنا فهم نظرية الحرية لدى كانط، فإنه يجب أن نضع تأكيدات «نقد العقل العملي»، مع تأكيدات نقد العمل المحض (أو الخالص)، حيث يقرّر كانط أن الحرية ممكنة، وذلك عن طريق حل النقيضة الثالثة*. إن شرح نصٍ فلسفي لا يتمّ ولا يمكن أن يتمّ إلا بالاستناد إلى البنية المنطقية لجملةٍ منسجمة من الأفكار.

---

[1] ديكارت: رسالة إلى Beeckman، ٢٢ آب ١٦٤٣.

* النقائض: هي أحكام متضادة مثل هذه النقيضة الثالثة من نقائض كانط: ١- هل ما يحدث للعالم كله خاضع لأسباب، أو لابد وأن يكون لشيء ما حرية الحدوث دون ما سبب؟ ٢- هل كل ما يحدث في العالم متقيد بأسباب فعلاً، ولا مجال لشيء آخر؟

بيد أن طريقةً تكتفي بالدراسة السكونية (statique) للمذاهب، قد تشتمل، في رأينا على أخطار كبيرة. وأول ما نقول: إنها قد تمضي بالمؤرخ إلى الظهور بمظهر الرقيب أو المتهم بكشف النقاب عن بعض التناقضات، لدى المؤلف (الفيلسوف) الذي يُدرس. وفي وسع الإنسان بسهولة أن يرى أن هذا قد يؤدي إلى ذاك: فإذا قدّرنا أنه ليس لنصٍ ما، من معنى، إلا من خلال المذهب، فإننا متى، اكتشفنا تأكيداً يصعب علينا فيه وضعه في إطار الكل، فسرعان ما نعلن أن الفيلسوف قد تناقض: إن دور المؤرخ، من حيث هو ردّ كل كتابات فيلسوف ما، إلى مذهبه. يجعل كل إخفاق في هذه المهمة يشير كعلامة على وجود تناقض لدى الفيلسوف. وحباً بضرب الأمثلة، نذكر أن هاملان Hamelin. لا يحسن أو لا يعرف كيف يلائم، تبعاً للمذهب، بين نظرية أرسطو التي يقول فيها: إن التفريد individuation، يتمّ عن طريق المادة. وبين النظرية التي يرد فيها أن الله، الذي هو شكل خالص، أو عمل محض، يظل فردياً: وهكذا نراه يُصرّح بأن هناك تناقضاً لدى أرسطو.. وكذلك نجد لابيرتونيير Labertonniere لا يعرف كيف يوفّق، لدى ديكارت، بين تصوّر Conception الحرية التي يجعل منها قدرةً على الاختيار، وبين التصوّر الآخر الذي يلاحَظ فيه، تحتيمٌ، تحكمه الفكرة الصحيحة. وتراه بهذا يؤكد وجود تناقض لدى ديكارت. وهو لا يصل أيضاً، لدى ديكارت نفسه، إلى التوحيد بين إرادة السيادة على العالم، وبين السمة المترهبة (الرواقية) لأخلاق، يُنصح فيها بالخضوع للطبيعة. وإذن فيجب أن يدّعي أن ديكارت يخلط هنا بين تصورين متضادين[٢] . أما فيما يتعلق بكانط، فإن الذين جاءوا بعده، لا يرون وسيلة للإبقاء معاً على النظرية التي تجعل من السببية مقولة من مقولات العقل entendement والفهم، وبين النظرية التي تجعل من الشيء في ذاته، أصلاً. وإذن فسبباً للعطف الذي أتلقاه. وعلى ذلك فإنهم يعتبرون أن الشيء بذاته لدى كانط، هو مفهوم متناقض.

أما المؤرخ الرقيب فإنه يقابل ـ وهذا صحيح ـ المؤرخ المحامي. فهذا يدّعي أن فيلسوفه لم يرتكب أيّ خطأ. فإذا أشار إلى المآخذ التي (أخذت عليه)

[٢] انظر قائمة المصادر، الموضوع في آخر هذا الكتاب، إلى اسمي هاملان ولا بريتونيير.

رأيناه يبرّر وضع الفيلسوف، جاعلاً من نفسه إنساناً أدق وأذكى منه، عندما يخترع حلقات كاملة تنقص برهانه ليحلّها محلّ مذهب الفيلسوف، مع الإيحاء بأن المذهب الجديد. هو تماماً مذهب الفيلسوف نفسه. إلا أن خجلاً ما، طبيعياً، منعه من قول ما كان يجب أن يقوله، وجعله يتردّد أمام النتائج الأخيرة لمذهبه. وكثيرون من الكانطيين الجدد جعلوا أنفسهم أكثر كانطية من كانط. وهذا الكلام على كل تناقض، ظاهر أو حقيقي، يُكتشف في عروض الفيلسوف، كثيراً ما جعل حلفاءه يعيدون بناء الكانطية. فهم يريدون أن يفهموا كانط، بأكثر مما فَهِمَ هو نفسه، معبرين عن الثورة الكوبرنيكية التي أحدثت في الفلسفة، بكل ما لها من نقاء وخلود. إنهم حسبوا أن كانط، تبعاً لكلمة هيدغر[٣] ، تراجع عن مذهبه نفسه. وهذا المذهب هو الذي حاولوا أن يعيدوه إلى كامل صفائه pureté intégrale.

ولقد كنا أشرنا إلى ملاحظة هذا الخطر، لدى الحديث عن برنشفيغ. ولو أن الرجل اكتفى بالقول، عندما يُصرّح ديكارت بقوله: «إني أفكر، فأنا إذن موجود، فإنه يخطئ، والأفضل أن يقول: إني أشك، فالله إذن موجود، أو؛ أني أشك، فهناك إذن فكرٌ كلّي»، عندئذ ما من أحدٍ يرى في ذلك من حرج. ولكن برنشفيغ لا يريد، فقط، أن يكون أقرب إلى الحقيقة من ديكارت، وهذا من حقه كفيلسوف، ولكنه يرى أنه أكثر ديكارتية من ديكارت وعندئذ تراه يؤكد أنه ما من شيء أقل ديكارتية من التعبير عن الكوجيتو بمفهوم (ال Res Cogitans) - أي شيء مفكر. وما من معلّق يستطيع البرهان على أن ما يقوله هو أكثر ديكارتية، مما كتبه ديكارت. وقد كتب ديكارت هذه الكلمة Res Cogitans. وهي من المفردات الديكارتية. وكذلك ما من أحدٍ يدّعي أنه أكثر كانطية من كانط، إذا هو حذف مفهوم الشيء بذاته. ولقد قبل كانط الشيء بذاته. وعلينا نحن أن نفهم ماذا كان يريد أن يقوله، عندما قبله. وفي هذا كله، يجب أن نُغلّب الاهتمام التاريخي، على الاهتمام بإعادة التصحيح الفلسفي لكي يتيح لنا الأول أن نعود فنجد، بعمق، تلك الفلسفة الحقيقية.

---

[٣] هيدغر: كانط ومشكلة الميتافيزياء، ترجمة Waelhens. و Biemel، ص:٢١٧.

ثم إن الانتباه إلى المذهب وحده، قد يجعلنا نذهل عن عددٍ من العناصر التي تبدو لنا أساسية، في الفلسفة. وعلى سبيل المثال، نذكر كلَّ ما يعبرً عنه، لدى الفلاسفة. باللهجة: كاللهجة الجدية جداً أو لهجة الفرح، أو اليأس، أو لهجة الارتياح أو الخلاص. وإذا نحن لم ننظر إلى إله ديكارت إلا بالنسبة إلى البراهين التي تثبت وجوده، وإلى النتائج التي تنشأ عنه، بحيث يصبح الله عندئذٍ مجرّد ضامن، ابيستمولوجي للحقائق، فإننا لن نفهم أبداً، لم قيلَ في «التأمل الثالث، أن اكتشاف الله يجعلنا نحصل على أكبر فرحٍ نحن عليه قادرون، في الحياة الدنيا. إن الفرح لا يسعه أن يتخذ مكاناً في المذهب. ولا تدخله أيضاً تلك العاطفة التي يصفها لنا ديكارت، في بداية التأمل الثاني، عندما يصرّح أنه شعر «بأنه سقط في بئر عميق»، بئر لا يستطيع الخروج منه. فمن الذي يستطيع، مع ذلك، أن يقول: إن هذا الفرح، أو هذا القلق، ليس متصلاً بأعمق ما في التأملات من أشياء جوهرية؟

ومن جهة أخرى، إذا نحن لم ننظر بعين الاعتبار إلا إلى المذهب، فإن من السهولة بمكان، أن ندع الحقيقة والقيمة تضيعان في عددٍ لا بأس به من الأحكام procpositions، التي لم تعد يحتفظ بها إلا بحقيقة وقيمة نسبيتين، وهي أحكام افتراضية - استنتاجيه. فكل بنية منطقية، هي بالضرورة شكلية. وإذا نحن فضلنا تأكيدات فيلسوف ما، عن التجربة المباشرة التي تعبرً عنها، وعن الحدوس التي نشأت عنها، وإذا نحن لم نجد لها معنى إلا ذاك التي يهبه لها المذهب، فإننا لن نكون قادرين على النظر إلى أقواله (أقوال الفيلسوف) إلا على أنها نتائج المقدمات التي هي مقدماته في المذهب. ويقول لنا كانط: إن الأمر الأخلاقي، يأمرنا أن نعمل بالصورة التي نستطيع أن نرفع فيها مبدأ عملنا، إلى قانونٍ عالمي للسلوك[4]. وسنشرح هذه الصيغة، كما لو أنها تنشأ عن التصوّر الكانطي للعقل. ولكننا عندئذ ندع المجال واسعاً لإضاعة المعنى المباشر للقاعدة، أي المعنى العميق والحالي دوماً. وعندما نقرأ سبينوزا في قوله: «إن الرجل الحر لا يفكر بأي شيء أقلّ مما يفكر بالموت، ويلاحظ أن حكمته

[4] انظر الملاحظة الواردة في الفصل السابق.

تتجلى في التفكير بالحياة لا بالموت»(٥) . وبعدما أعطى لكلمات الرجل، والحياة، المعنى الدقيق الذي أرتآه له، سيرى عندئذ أنه متى قبلت التعاريف التي قدّمها سبينوزا لكل من الإنسان الحرّ والحياة، فإنه ينشأ عن ذلك بالضرورة أن الإنسان الحر لا يمكنه إلا أن يفكر في الحياة، لا في الموت، لأنه يفكر بالضرورة في الوجود، والموت ليس بشيء. وهنا تكبر المغامرة في الوصول هكذا إلى نوع من الضرورات، لا عمق فيها، وإلى أفكار لا كثافة لها، بديهية، ومقبولة تلقائياً. ولن يكون للحقائق من قيمة إلا بالنسبة إلى مجموع منطقي معطى: ندع المعنى الحيوي يضيع منا، كما تضيع القوة التي كانت في تأكيدات المؤلف قبل المذهب، والتي يمكن، في كثير من الحالات، أن تبقى بعد المذهب أو تتجاوزه. ويمكن أن ينظر إلى المذاهب الفلسفية، وكأنها تركيبات رياضية بالمعنى الحديث، تقوم كلٌّ قوتها على ما فيها من انسجام داخلي. وهي تفقد كل شيء فيها إذا نحن لم نقبل موضوعاتها الأساسية. بيد أن من الواضح أن للتأكيدات الفلسفية عمقاً آخر: إنها تتجذر في تجربة معيشة، في حدوس لا ينضب معناها أبداً.

وأخيراً فإن كل التأويلات السببية للفلسفة قد بنيت بالاعتماد على المذاهب. وهذه تختلف فيما بينها، أفلا ينبغي أن نعتبرها كوقائع، وأن نلاحظ وجوب شرحها تاريخياً أو سيكولوجياً؟ ثم ألا يمكن النظر إليها كأنواع من الرؤى الشعرية للعالم؟

وفعلاً فإن المذاهب، بحكم بنيتها المنطقية بالضرورة، والمنسجمة داخلياً، هي أيضاً من النموذج العلمي، إنها تعبرّ عن الحقيقة بشكل موضوعي، وربما استطعنا التفكير أنها تضم إلى التجربة الأنطولوجية، التي تكتشف الفلسفة بها نقائص العالم المعطى، وشوقا إلى عالم آخر، أو الشوق، على كل حال للعالم. وبعد أن يبين لنا الفيلسوف أن العالم الموجود أمامنا، ليس هو الكون، يعود فيقدّم لنا عالماً أوفى للعقل وأسلم، ومع ذلك فإنه يظل محتفظاً بسماته، كعالم من الأشياء.

---

(٥) سبينوزا: الأخلاق، الكتاب ١٧. ص:٧٦.

بيد أن من المناسب أن نلاحظ، قبل كل شيء، أن تكوين مذهب ليس بالغاية الأخيرة للفيلسوف (ونحن هنا لا نتحدث، بطبيعة الحال، عن هؤلاء المبتدئين الفلاسفة الذي يُصرون على بناء عالم جديد)، إذ لم يكن هدف ديكارت، بناء مذهب ديكارت، ووضع أسس الديكارتية. ولم يكن في وسع ديكارت أن يسمي نفسه ديكارتياً، ولا أراد كانط أن يكون كانطياً، بأكثر مما كان فرسان القرون الوسطى لا يستطيعون أن يكتب بعضهم للآخر: «نحن الفرسان الآخرين». ذلك أن ما كان يريدانه كلٌّ من ديكارت وكانط، هو عين ما كان يريده كل الفلاسفة الآخرين، أي العثور على الحقيقة، وهي الحقيقة التي يبحثون عنها بنزاهة كاملة، والتي كانوا يمسكون بأجزائها، شيئاً بعد شيء، بمقدار ما تصل إليه تأملاتهم. وإذا كان الفلاسفة يميلون إلى المذهب، فذلك لأنهم يعتبرون أنه ما من فكرةٍ يمكن أن تكون صحيحة، إن لم تكن في البداية منسجمة. أما في حالة من نسميهم بالفلاسفة المذهبيين، فقد كانوا كذلك، لأنهم اعتقدوا أنهم قادرون على اكتشاف حقيقة الكل، إذا لم يكن كل الحقيقة. وصحيح أنه بمقدار ما ينشئ الفيلسوف مذهبه، يمضي إلى تجميدها ودعمها ضد كل اعتراض يثيره الآخرون. ولكن هذا يبرهن فقط على أن الفلاسفة لا ينقصهم الزهو بأنفسهم، حتى ولو عمدوا إلى سوء النية في الدفاع عن أفكارهم. وليس هذا بالأمر الهام. أما الشيء الهام، فهو أن نلاحظ، مقدار الحماسة التي كانوا يبحثون بها عن الحق، من خلال ما يُطرح عليهم من المشكلات، وبالاعتماد على استقصاء يعمقّونه أكثر فأكثر، من غير أن يعرفوا إلى أين يقودهم. وفي هذا ندرك حقاً أن الفكر الفلسفي ليس بموضوع (أو بشيء)، ولا يمكن أن يُشرح، كما لو أنه واقع، بوسطه أو بعصره أو بسيكولوجية كاتبه. إن الفكر الفلسفي، هو، قبل كل شيء بحث وطريقة.

يبدو إذن، أن من الضروري دوماً، أن يتساءل الإنسان من جديد عن ماهيته الخاصة. وهذه الماهية لم تدرك بالضرورة، من قبل الفلاسفة أنفسهم، وذلك بمقدار ما كان غرضهم يخلط بين مستويات مختلفة. ولم يكن ــ إذا استطعنا مثل هذا القول ــ فلسفياً خالصاً. وهكذا فإن الشرح لدى فلاسفة القرن السابع عشر. يريد أن يكون، في آن واحد، فلسفياً وكونياً Cosmologique. غير

أننا نعرف جيداً، أنه ما من تأكيدٍ من النوع الموضوعي أو العلمي، حُشر في فلسفةٍ ما، يستطيع أن يُحسب مقبولاً إلى الأبد. ولقد كشفنا عن ذلك، لدى ديكارت. فنظريته في الثقالة، وشرحه لدوران الدم، لا يمكن أن يُقبلا في أيامنا هذه. فإذا أخذنا مثالاً جديداً، وسعنا أن نكشف عنه، وجدنا أن ما استعاره برغسون من نظريات علمية في زمانه، يؤلف الآن، كما يبدو لنا، الجزء الأكثر اهتراءاً؟ إن وجه العالم يتغير، وتتغير معه كل النظريات التي صدرت حول العالم. وما من ميزة بهذا المعنى، يمكن أن نمنحها للفلسفة إذ لا يسعنا أن ننشئ كوسمولوجية خالدة.

ولكن ما فات الفيلسوف أن يبلغه في مستوى المذهب، نجح في بلوغه ــ من غير أن يعرف ذلك ـ على مستوى طريقته ذاتها، وحقاً فإننا لن نسعد بأكبر حظوظنا في اكتشاف الخلود، على مستوى الحقائق الموضوعية اللاشخصية. إذ لقد مات العلم الإغريقي، وما يزال الفن الأكثر ذاتية، يحيا ويهزّنا أيضاً. إن خطأ الإنسان ليس في كونه لا يبحث عن الخلود، حيث يوجد، بل هو لا يفهم أنه موجود فيه، وليس في الأشياء، ولا في القسم من النظريات التي تنسج على مثال الأشياء. فبمقدار ما تتجه الفلسفة إلى المذهب، فإنها كلّها تمضي إلى التاريخ. ولكن ربما استطعنا أن نأمل باكتشاف بعض الخلود، إذا نحن نظرنا إلى الفلاسفة، لا في مذاهبهم بل في مناهجهم.

ولكن ما الذي نسمّيه هنا بالمنهج الفلسفي؟ إنه يكفينا بعض الأمثلة. وحقاً فإن ما يلفت النظر هو أننا كثيراً ما نكتشف، لدى نفس الفيلسوف حركة متماثلة، حول موضوعات مختلفة في الظاهر، ولكن مؤلفها لم يفكر دوماً بربطها بعضها ببعض، منطقياً. ولنضع أمامنا الأطروحة الديكارتية في خلق الحقائق القديمة. فمنذ عام ١٦٣٠ ـ أي في العهد الذي لم يكن يعرف فيه لا الشك، ولا الكوجيتو، في فلسفته ـ يصرّح ديكارت أن الحقائق التي تبدو لنا ضرورية، كالمنطقية الرياضية والأخلاقية، قد خلقها الله بحرية[٦] . ونحن نلاحظ أن ديكارت، بالمنهج نفسه، يتناول كل موضوع، وحتى العلم الذي أنشأه، باتجاه الوجود العصيّ على التموضع. والذي هو مصدر كل الأشياء،

---

[٦] ديكارت: رسائل إلى الأب ميرسين Mersenne عام ١٦٣٠.

وكل العلم. وبديهي أيضاً أن هذا المنهج ليس سيكولوجياً فقط، لأنه يقوم على حركة الذات باتجاه الوجود. وهذه حركة فلسفية محضة، من حيث أن الفلسفة هنا متميزّة، عن كل ما ليس بذاتها، وعن كل علم، وكذلك عن كل شعر، أو كل إبداع خيالي.

ولكن لننظر الآن إلى الشك، على نحو ما كان ديكارت يعيشه عام ١٦٤١، في التأمل الأول. ومع أن ديكارت يتجاوز الحقائق الرياضية، والفيزيائية، وينظر إليها كأشياء قلقة، دونما أساس، فإن الشك الديكارتي يظلُّ، باستمرار، استعادة حقيقية لنفس المنهج. ويقول لنا: إن الموضوع لا يكتفي بنفسه. ثم إنه يكتشف الكوجيتو. ولكن الكوجيتو نفسها لا تستطيع الاكتفاء بنفسها. وعندما يصل ديكارت إلى التأمل الثالث، نراه يقول لنا: إنه ليس ضرورياً أن الله، بعد أن وضع علامته على عمله، قد جعل هذه العلامة مختلفة عن هذا العمل نفسه. وعلى ذلك فإن «الأفكرّ» بالمعنى الدقيق، فكرة من الله، بمعنى أنه يكون هو نفسه تجاوزاً للمتناهي باتجاه اللامتناهي الذي يؤسّسه ويدعمه. وهكذا فإننا نجد لدى ديكارت في كل خطوةٍ من خطواته، نفس الطريقة، أي تلك التي تقوم على الانتقال مما هو متناه مختلط، وبالتالي. محروم من الاكتفاء الأنطولوجي، إلى لا متناه يحتوي سبب وجود المتناهي، أي ذاك الذي يبدو أن اللامتناهي قد أقامه، بعيداً عنه، أو خارجه، كتجلٍ خالص وبنوع من القرار الحرّ. ولكن هذه الطريقة (أو المنهج Démarche) سنعود فنجدها أيضاً في أصل الكثير من الموضوعات الديكارتية الأخرى: كموضوع الخلق المتتابع، وموضوع العالم المنظور إليه كحكاية. وموضوع الطبيعة المردودة إلى الامتداد، والتي تشتمل في خارجها على مبدأ حركتها (ذلك أن ديكارت يحسب أن كلُّ قوةٍ تستمد من الله). وموضوع الحيوانات الشبيهة بالمكنات، والمحرومة من أية غائية خاصة، إلا أنها تلتمس العمل الغائي من بناء ما. ونلاحظ أن كل هذه الموضوعات بقيت لدى ديكارت غير موصولة ببعضها صراحة، داخل المذهب. فلا نراه في التأملات ولا في مبادئ الفلسفة يتحدّث عن نظرية خلق الحقائق الخالدة. ومع ذلك، وعلى ما رأينا منذ قليل، فإن كل هذه الموضوعات ذات أصل وحيد. إنها تعبِّر هذه وتلك، عن منهج متماثل.

وفي وسعنا بسهولة، أن نكتشف، لدى كانط، أشياء متماثلة الهوية، فمنذ أن كتب في محاولته لإدخال مفهوم المقادير السلبية في الفلسفة، نراه مدهوشاً من إيجابية (أو وضعية) الشر والخطأ، التي حاول لبينز، في مذهبه، أن يحلها في إطار مفهومي Conceptuel. وهو يؤكد، بصورة أعمّ، استحالة إرجاع الموجود والمحسوس، إلى المفهوم. هاهو إذن فاصل مقسّم. وسيفعل مثل هذا في نقد العقل المحض، على حين أن الاتجاه النقدي، هذه المرّة، كان قد تشكل عن طريق التمييز، داخل الذات، بين قدرة محسوسة على التقبل، تتأثر بالشيء في ذاته، وبين فهم entendement عفوي يطوي المحسوس في إطار مقولاته. وسيفعل مثل ذلك في الأخلاق، حيث نرى أن قانون العقل يفرض نفسه ـ كما لو كان ذلك من الخارج ـ على العاطفة. أما كتابه – نقد الحكم La Critique du jugement، فإنه سيتبين لنا أن حكم الغائية عاكس reflichissant. ولكنه غير محدّد: إنه يقودنا إلى الارتقاء من الشيء المحسوس إلى فكرة كائن (وجود) لا يمكن أن يبلغ، ولا يمكن أن يستنتج المحسوس منه.

وهكذا نجد أن لدى كل فيلسوف منهجاً واحداً، كثيراً ما يعثر عليه، في أصل بعض التأكيدات التي لم يحسن المذهب الوصل بينها. ولكن في وسعنا المضي إلى أبعد من ذلك. وهناك، بلا ريب، سنجد، لأول مرّة، لمعان الأمل في انتزاع الفيلسوف من وحدته ذلك أن وحدة الوضع (الموقف) التي تتكشف في المناهج، لا تتيح لنا التوحيد بين الموضوعات داخل نفس الفلسفة، فقط، بل إنها تسمح أيضاً بالتوفيق بين موضوعات مستعارة من فلسفات مختلفة، وربما كانت متضادة.

ويؤدّي بنا النظر إلى المَذاهب؛ إلى فصل الفلاسفة بعضهم عن بعض، إذ يُحتفظ لكلُّ مؤلف بنوعيته الخاصة، (أو يحبس فيها)، ويحرَّم عليه الالتقاء مع أمثاله. ومهما تكن بنية المذاهب المنطقية اللازمنية في الظاهر، فإنها تختلف فيما بينها. فهي لا تصل إذن، إلى تلك البداهة الكلية التي يبحث عنها الفيلسوف. فمذهب مالبرانش، غير مذهب هيوم، ومذهب هيوم ليس مذهب كانط. بيد أننا إذا اكتفينا بهذه الأمثلة الثلاثة، قلنا إن الدهشة التي نشعر بها من اكتشافنا، باستمرار، داخل الطبيعة، علاقات ثابتة غير ضرورية، وعلاقات

قاسرة، كلية، من غير أن نقدّم لذلك سبباً معقولاً - نقول إن هذه الدهشة نلقاها لدى كل من مالبرانش، وهيوم، وكانط معا. وكان المذهب العقلاني الكلاسيكي يعتبر المسبب حجة كافية. Causa sive ratio، كما يقول ديكارت[٧] . ولكن ها نحن نجد مالبرانش وهيوم وكانط، يكتشفون أنه لا يمكن في أية حال من الأحوال أن ننتقل، في هذا العالم من السبب إلى المسبب، بسيرورة عقلانية حقاً. أما الحالات المنظور إليها، فستكون تارة، حالة كرتي بيليار تصطدمان، إحداهما بالأخرى، وحالة الماء الذي يصبح جامداً عندما يبرد. وحتى حالة علم نيوتن. فقوانينه أنواع من الوقائع المعممة (أي التي عُمِّمت)، ولم يكشف سرٌ وجودها بعد. غير أن المذاهب التي عرفناها لدى فلاسفتنا الثلاثة هؤلاء ستعامل بصور متضادة جداً؟ فمالبرانش يشرح هذا الاكتشاف بنظريته حول الأسباب العرضية القائلة: إن الله وحده هو السبب. وليست المخلوقات إلا مناسبات لفعله. وهنا نجد أن الدهشة التي نشعر بها، لدى عدم اكتشاف علاقات سببية في الطبيعة، تصبح طريقاً للارتقاء إلى الله. فالعالم الذي نعيش فيه يبدو وكأنه لا تماسك ولا قوة فيه. أما لدى هيوم، فعلى العكس من ذلك، إذ يصل به التحليل إلى النزعة الاختبارية أو التجريبية. وعندئذ تشرح الحقيقة المكتشفة بالاعتماد على الذات التجريبية sujet empirique المقدمة لحدسنا الداخلي، حيث تنزلق الذات من السبب إلى المسبب، متنظرة المسبب، بالاعتماد على السبب، بحكم اعتيادنا على الثوابت المتكررة. أما لدى كانط أخيراً. فإننا نصل إلى نظرية الاستنتاج المتسامي، ونظرية المقولات. إن الفرد (أو الذات) هو الذي يبني التجربة، بالاعتماد على مقولة السببية. ولكن الدهشة لدى الفلاسفة الثلاثة، تظل هي نفسها، تجاه ما يمكن تسميته بعرضية الضرورة السببية[٨] . ويظل منهج التحليل متشابها. ها نحن إذن أمام فلاسفة تتعارض مذاهبهم، على حين أن مناهجهم تُوحد بينهم. أفلا يجب أن نخلص إلى أن المذاهب تضيف شيئاً ما، إلى البداهة الأساسية، التي يدعون أنهم

---

[٧] ديكارت: عرض هندسي ينهي الأجوبة من الاعتراضات الثانية، البداهة الأولة؛ At,IX,127، ولدى غارنييه Garnier، II، ص: ٥٩١ و ٥٩٢.

[٨] انظر هذا كله في قائمة المراجع. ديكارت: أجوبة عن الاعتراضات الخماسية: في أشياء اعترض بها على الطبعة الأول، انظر طبعة II Garner، ص: ٧٩٠.

يتمسكون بتلابيبها، وإلى ملاحظة أنهم في الحقيقة يكتفون بتأويلها والتعليق على ما كان، بالمعنى الأول، وحده، حقيقة فلسفية؟

وكذلك فإنه ما من شيء يختلف فيه أكثر من مذاهب أفلاطون وديكارت وكانط وهوسرل. ومع ذلك فإن هؤلاء الفلاسفة يحسنون تطبيق المنهج ذاته، الذي يمكن تسميته بالقلب والعودة Inversion et Retour. ففي الكهف نرى الفيلسوف يلتفت، وينفصل عن الظلال، لكي يرى ما وراءها. في الخلف. أما عند ديكارت، فإن الشك يقلب العقل أيضاً. ورغبةً بفصله عن العالم المحسوس وعالم الأشياء، نراه يطويه بالاتجاه المعاكس، على نحو ما يفعل الإنسان، عندما يكون لديه عصا ملتوية، ويريد أن تقويمها[٩] . وهذه الطريقة الموصوفة، بشبهها حركة فيزيقية، هي التي تتيح لأفلاطون الوصول إلى رؤية الأفكار، ولديكارت بلوغ اليقين في قوله «إني أفكر». واعتقاده بوجود الله. وحتى لدى كانط يستطيع المرء أن يقول أيضاً أن العقل يلتف (يدور على نفسه)، إذ أنه بعد أن بحث في (الموضوع) كأساس للعلم، لم يعد يبحث عنه إلا في الذات. وأخيراً فنحن نلاحظ الشيء نفسه لدى هوسّرل. إذ أن العقل يعدل عن الموقف (الوضع) العفوي والطبيعي الذي يحملنا على استهداف العالم، ويضع هذا «بين قوسين» وهذا ما يكونه الاختزال الفينومينولوجي، ويتيح بذلك، الوصول إلى الماهيات، بنوع من التغيير، في اتجاه نظراتنا.

ومن الواضح أن هذه العودات retour تختلف فيما بينها، ولا مجال لأن نخلط بين أفلاطون وديكارت. وكانط وهوسرل. فكل واحد منهم يجد نفسه أولاً أمام عالم مختلف. ومنه ينطلق إلى عودته. وكل منهم يقوم «بعودته» على طريقته الخاصة. ولكن كل هذه العودات تظل رجعات إلى الأساس، والأصل: أنهم يتحدثون عن الموضوع للارتقاء منه إلى شروطه السابقة للتجربة، وهي شروط ستعتبر تبعاً للمذهب، كأفكار، أو ماهيات، أو مقولات، أو الله نفسه.

---

[٩] المرجع السابق نفسه.

ولكننا أصبحنا نرى كيف أن النظر إلى المناهج، أجدى، من النظر إلى المذاهب، بالنسبة إلى من يريد اكتشاف بعض الخلود Eternité في الحقائق الفلسفية. فالمذاهب، بصورة ما، هي أشياء قائمةٌ في عهدٍ، أو عصرٍ، وفي وسط معيّن: إنها، إذا شئنا، ما يبقى لنا من النشاط الفلسفي، عندما يصل هذا إلى غايته. ولا ريب أن الفيلسوف عندما ينشئ مذهبه وعلى الرغم من أنه يدّعي أنه يخضع لقوانين منطقية خالصة، غير متعلّقة بالزمن، سيتعرض لأكبر الأخطار إذا هو لم يعبّر إلا عن زمانه، ومستبقات عصره، فإذا فعل ذلك، فإنه سيقع بحق تحت رحمة الشرح التاريخي. إن المذهب، على ما كنا قلنا، هو دوماً تأويل بداهة باسم ما هو غير بديهي. لكن الفلسفة تنشأ بالعكس، عن الشعور ببداهة يلامسها شعور، في إطار رد فعله على زمن ما. وبهذه البداهة يحاكم المعطى. وعلى ذلك فإننا نجد في حركة الشعور، أكبر الحظ في اكتشاف ما هو أساسي في الفلسفة. ولكن يجب أن نضيف القول ــ إن حركة الشعور هذه لا تهم الحقيقة فيما لها من عناصر سيكولوجية وفيما يُعبر عن شخصية المؤلف، بل إننا، بعد أن ندع جانباً، تلك النزعة المنطقية المجرّدة للمذهب، نصل عن طريق السيكولوجيا إلى الفكرة القائلة، بأن الفلسفة تكاد، من جديد، أن تكون رؤية ما للعالم، وبالتالي نوعا من النزعة الجمالية التي سرعان ما تردنا إلى الريبية ـ ولما كانت رؤى العالم متعددة. فإن من الممكن اعتبارها جميلة، ولكن هذا لا يعني أنها صحيحة. إن الأنا التي تعبر بحد ذاتها في المناهج التي يأخذ بها ديكارت، أو بيروكليه أو كانط، هي بالتأكيد «أنا» ما، ولكنها أنا تتجه إلى أنانا وتدعي أنها «أنا» إنسانية بصورة عامة. إنها أنا تتجه إلى أنانا، وتستدعي بداهاتنا نفسها. ولهذا السبب نرى أنه ما من فيلسوف قبل أن يُنظر إلى فلسفته كمجرّد رؤية للعالم. وحتى إذا كانت هذه الأنا فريدة، وغير مفهومة، فإنها تعرف أن ما تقوله معقول ومقبول لدى الجميع.

وهكذا نفهم، على ما يبدو، الضرورة وعدم كفاية نماذج الشرح التي سبق لنا عرضها. إن الفيلسوف ليس بعقل محض، بل هو رجل كالآخرين. ينتسب إلى زمن معين، ووسط معين، وطبقة اجتماعية معينة. والعالم الذي يفكر فيه هو عالم عصر ما، ولا يمكن أن لا يتأثر به. وعلى ذلك فإن تفكيره نفسه

مشروط بظروفه، جزئياً في تفكيره الشخصي إلى حدّ ما. ومن هذه الناحية، نجد أن المذاهب الفلسفية يمكن أن تفهم تاريخياً، وأن الماركسية تقدم لنا أغنى الأضواء من أجل فهمها. والفيلسوف رجل له أذواقه الخاصة التي يمكن أن تسم بسماته هذه أو تلك من نظرياته. كما أن له حساسية ونوعاً من الخيال. خاصين به، ويمكننا جميعاً أن تسم هذه النظرية أو تلك بسمتها الخاصة. وبهذا المعيار، كما يرى وليام جيمس ـ يمكننا أن نشرح المذاهب الفلسفية بأمزجة أصحابها. ثم إن للمذهب انسجامه المنطقي. وبهذا المعنى يمكنه أن يكون موضوع فهم من النوع الرياضي أو العلمي. ولكن العلاقة الصحيحة. والخاصة بالفلسفة، التي اكتشفناها بين كلية الحقيقة وخلودها، وبين شخصيتها، لا يسعها أن تتضح وضوحاً حقيقياً، إلا على مستوى المنهج الفلسفي، لا في المذهب وحده الذي هو ثمرة لهذا المنهج، ونتيجة له.

بيد أن المنهج الفلسفي، من حيث هو منهج، ينبغي أن يحلل. وسنعود فنجد في دراسته عدداً كبيراً من الصعوبات، التي صادفناها من قبل، والتي لم تلغ قط، بمجرّد تغيير منظورنا. ولكننا سنجد أيضاً، اتضاح بنية ما تعتبره كماهيات فلسفية، وهي ماهيات نحاول الاقتراب منها شيئاً فشيئاً، أو خطوة فخطوة.

الفصل الخامس

المنهج الديكارتي، والحب الافلاطوني

كثيراً ما يقدّم المنهج الفلسفي، علـى أنـه ارتقـاء أو سـموّ إلـى جوهـر حيـاة الفيلسوف نفسه. والإنسان لا يُولـد فيلسـوفاً، بـل يصبـح كذلـك، بنـوعٍ مـن ردّ الفعل على كل معرفة غير فلسفية. ذلك أن الفلسفة لا تكـون أبـداً معرفـة مـن الدرجة الأولى، بل هي معرفة للمعرفة. ولا يحاول الإنسـان أن يكـوّن معرفـةً للمعرفة، ولا يرغب في أن يعرف ما هي المعرفـة، إلا لأنـه يجد نفسـه تجـاه معرفةٍ مـن الدرجـة الأولـى لا تبـدو تبعـاً للمقتضيـات الأنطولوجيـة لشـعورنا، ملائمة كل الملاءمة. والشيء الذي طالما حالَ دون فهم هـذه الحقيقـة، هـو أن المعرفة من الدرجة الأولى، كانت تُخلط بما كان كل من أفلاطـون وديكـارت بعدهَ، يُسميانه الرأي. وكـان أفلاطـون، فعـلاً، يقـابل تلـك المعرفـة بمـا يسـميه المثل الأعلى للعلم، وكان ديكارت يضـع اليقيـن كمقـابل لـلرأي.. وقـد يحسـب الإنسان بعدئذ أن منهج الفيلسـوف، انتقـائي فقـط، يختلـط مـع النقد المتواصـل الذي يُخضع به العلم الدقيق.

وكان العلم فـي أيـام أفلاطـون لـم يُوجـد بعد. وكـان عليـه أن يُصنـع، هـو والفلسـفة، فـي آن واحـد. ونحـن واجدون فـي كثير مـن الجمـل أو العبـارات الأفلاطونية ما يبدو أنه خلط بين هذه (الفلسفة) وذاك (العلم). وعلى كل حـال فإن أفلاطون لم يكن يستطيع التفكير، فلسفياً، في علمٍ لم يكن قد وُجد بعد. أمـا ديكارت فإنه يبدأ بإنشاء علمٍ للعالم، ثمّ نراه، فـي لحظـة التـأملات، يفكـر فيـه. لكنه عندئذٍ ينشئ ميتافيزياء علمه الخاص. ولهذا، ومن أجـل أن يـدرك المـرء بسهولةٍ أكبر، ما عساها أن تكون نوعية المنهج الفلسفي، فإن من الأفضـل أن

ننظر إلى مذاهب وُجدت في عصرٍ، كان فيه العلم، بالمعنى الحديث لهذه الكلمة، قد نما، خارج نطاق الفلسفة. وهذا ما كانت الحالُ عليه، في القرن الثامن عشر، فلسفاتُ هيوم وكانط. والشيء الذي كان أفلاطون وديكارت يسميانه باسم «الرأي»، كان قد أفسح المجال لمعرفة القوانين، في فيزياء نيوتن. لكن الفيلسوف لا يسكت، من أجل ذلك. وهو لا يقدّر مطلقاً أنٍ مهمّته انتهت، أو أصبحت بلا جدوى. بل إننا نراه، على العكس من ذلك، يفكّر في العلم، ويتخذ تجاهه موقفاً لا ينقصه التشابه، من بعض النواحي، مع الموقف الذي كان أفلاطون يتخذه تجاه الرأي. إن الفيلسوف يريد أن يعرف ما هو العلم، ويريد أن يضعه في مكانه. وكما أن سقراط كان يبرهن لمحدّثيه، أنهم كانوا لا يعرفون، ما كانوا يعتقدون أنهم يعرفونه، كان كانط يقرّر أن الفيزيائيين لا يعرفون ما يحسبون أنهم يعرفونه، أو لنقل بدقة أكبر، أنهم وهم يعرفون قوانين الحوادث، لا يعرفون ما هو علمُهم، ولا كيف يتكوّن، ولا كيف يصبح ممكناً. إنهم يجهلون أن يُنظر إلى الأشياء وحدها، لا إلى الوجود، الذي يميلون إلى خلطه بالموضوع. إن الغايةِ الأساسية لنقيضتي العقل المحض (أو الخالص) هي إذن أن نبرهن على أن عالم العلم لا يوجد كشيء بذاته. وفي أيامنا هذه، نرى هيدغر يفكر كذلك حول جوهر العلم، أو جوهر التقنية.

وهكذا، فإن علينا، إذا أردنا فهم فيلسوف ما، أن نتساءل أولاً: كيف أصبح فيلسوفاً، بوضعه نفسه تجاه معرفة زمانه. وإذا لم ننظر إلا إلى المذهب، رأينا أنه يغُضُّ النظر عن هذا السؤال. ولكن هذا، على العكس، يبدو أساسياً لمن يريد دراسة المنهج الفلسفي. ولا ريب أنه يجب الحذر من الوقوع في نوعٍ من الرواية النفسية. من أجل حلّ معضلة ذلك السؤال. ولكن إذا أراد الإنسان الكشف عن خلود الطرائق الفلسفية، وتجنب الشروح التعسفيّة لهذه المناهج بزمانها، فإن من المناسب أولاً أن يكون الإنسان أحرص على التاريخ من فلاسفة التاريخ*. وليس هذا في الحقيقة، بالشديد الصعوبة. إنه يجب إعادة

---

* كثيراً ما تُعلل المذاهب الفلسفية، بصورة تاريخية أو بصورة سيكلوجية، ففلسفة ديكارت مثلاً تُعلل بمعلومات زمانها. وأحياناً تعلل بشخصية ديكارت وطباعه.

رسم التاريخ الفردي لكل فيلسوف. وهنا وعلى ضوء ما كشف لنا عنه منهج كانط، في كامل نقائه، نعود إلى منهج ديكارت. وهذا مثال متميّز، لأن ديكارت لم يخف، في كتابه «خطاب في الطريقة» أن يقص علينا تاريخ فكره.

وسرعان ما يظهر لنا أن اقتضاء الوجود ـ أكثر أيضاً من اقتضاء اليقين ـ هو الذي يرغم شعور الفيلسوف على نقد معرفة زمانه، وأن هذه المعرفة تبدو له كرأي، أو كشعور متكوّن. ففي عصر ديكارت كانت معارضة فلسفة سواريز Suarez، التي كانت تُدرّس يومئذ في المدارس، لتلك الفلسفة التي كان يمكن اعتبارها شديدة الارتباط «بالميكانيكية Mecanique»، تُرَدُّ إلى التعارض بين مذهبين systèmes جوهريين essentialistes. وإذن فهما من الوجهة الفلسفية غير كافيين. إلا أنه عام ١٦٣٠ وجد أن الفلسفة هي دوماً بحث عن الوجود، ولا يسعها أن تقتصر على إقرار الجواهر (أو الماهيات) في مكانها. أما فلسفة سواريز، أو تلك، على الأقل، التي كانوا يدرسونها يومئذ، فقد كانت فلسفية طومائية مجردة من معناها الأنطولوجي، أو طومائية ماهوية essentialisé، فإنها لم تعجب ديكارت. ومما تجب ملاحظته فيما بعد، أن كانط سيقف ضد فلسفة وولف Wolf المشبعة هي أيضاً بالفلسفة السواريزية. وهكذا فإن الماهية كثيراً ما قامت بدور نقطة البدء في الفلسفة، عندما كانت تقدم نفسها كفلسفة مضى زمانها، وأصبح من الواجب تخطيها للكشف عن المعنى الأصيل للوجود.

إن ما كان يقف معارضاً ـ في زمن ديكارت. وبزهو المنتصر أيضاً، للسواريزية، هو العلم الميكانيكي الذي كان يقدّم ـ لمن شاء أن يفكر به فلسفياً ـ كما لو أنه مذهب جديد في الماهيات. وهكذا فإن الأفكار العلمية ستوضع موضع الشك من قبل ديكارت، من حيث أن الشك كان ينشأ من وعي سماتها الأنطولوجية، إلا أن ديكارت بدأ منذ لقائه مع بيكمان Bekman، ينحاز للنزعة الميكانيكية، وبالتالي كان عليه أن يدين السواريزية باسم العلم. وفي عام ١٦٣٠ وفي الوقت الذي كان ينشئ فيه نظرية خلق الحقائق الخالدة، كان يدرك أن العلم لا يستطيع الكشف لنا عن الوجود، ونراه يضع الأفكار المؤلف منها، في نسبتها إلى اللامتناهي الخالق الذي يدعمها وبعد ذلك، وفيما كان قد

كتب خطابه في الطريقة، نراه يضعها بالسنبة إلى الفكر الذاتي الذي يدعمها. وكذلك الأمر لدى كانط، في اكتشافه وتحليله للذات المتسامية (المتعالية)، فإنه لن يفعل إلا هذا. فإذا أخذنا المنهجين بمعناهما الفلسفي تماماً، رأيناهما متشابهين.

ويرسم لنا ديكارت في خطابه في المنهج (أو عن المنهج)، تاريخ فكره. وهنا نجد أن فكرة «الـ أفكر» والله الذي يسكنها، لم تجدا بعد وضعهما الحقيقي النهائي. ولا تظهران في موضعهما إلا في ثنايا القسم الرابع. وعندئذٍ تقدَّم «الأفكر» المشهورة. كما لو أنها المبدأ الأساسي لكل فلسفة ديكارتية. ولكن يظهر لنا عندئذ أن الوقت قد فات، لمن يريد أن يضع أساساً. إن على الأساس أن يوضع، أوّل كل شيء، وفي الأصل. ولكن ديكارت كان قد تحدّث في الأقسام السابقة من «الخطاب» عن أخلاقه، الموقتة، وهذا صحيح، ولكن على كلّ حال، كان قد ذكر قواعد طريقته فيه وهي تعتمد على البداهة، فهل يجب إذن الاعتقاد بأن البداهة الديكارتية تستغني عن كل أساس؟ والواقع أن «الأفكر» التي تدعم خطابه في الطريقة، ما تزال هي «الأفكر» التاريخية. وهي التي نجدها في أصل كل المناهج الديكارتية، وهي التي تعطي مختلف أجزاء الخطاب، مكانها ومعناها. ذلك أن ديكارت إنما يتحدث عن «أناه» ويروي لنا تاريخها عندما يُصرّح، في الجزء الأول، بقوله: «لقد غُذِّيتُ بالآداب، منذ طفولتي» وكنت أحترم الفصاحة كل الاحترام و«كنت أُسرُّ، بصورة خاصة، بالرياضيات». ويقول في الجزء الثاني: «كنت آنئذ في ألمانيا»، وفكرت أنه كان ينبغي البحث عن طريقة أخرى»، «واعتقدت أنه سيكون لديَّ ما يكفي، في وصاياي الأربع préceptes التالية. التي يقول ثالثها: «كوّنت لنفسي» أخلاقاً موقتة، ورأيت فيما يتعلق بالباقي كله من آرائي أنني أستطيع الاستغناء عنها». أما الجزء الرابع، فإنه يبدأ هو نفسه بالكلمات التالية: «إنني لا أعرف ما إذا كان يجب عليّ أن أحدثكم عن التأملات التي قمت بها فيها». ونراه يقول في بداية الجزء الخامس: «إنني أكون شديد الارتياح للمتابعة، والكشف عن سلسلة الحقائق الأخرى، التي استنتجتها من الأولى». ونقرأ في بداية الجزء السادس: «لقد انقضت ثلاث سنوات على

وصولي إلى نهاية المطوّل، الذي يشتمل على كل هذه الأشياء». وإذن فليس هناك أدنى شك في أن الخطاب هو قصة وهي الأنا التاريخية التي تدعمه وتهبه وحدتها الحقيقية.

فإذا وصلنا إلى التأملات. غاب التاريخ، وعلى الأقل غاب منه ما هو صريح ظاهر. ولكن لا ينبغي الاعتقاد بأن «الأنا» أنا التأملات التي أصبحت كلية، تفقد كل صلة «بأنا الخطاب». وأول ما نقول: إنها «أنا». وفي الحالين يظل ديكارت الفيلسوف الذي يقول: (je بالفرنسية) أنا الذي يتكلم. والذي أبدو - وهذه جرأة متطرفة، وكأنني أعلّق الفلسفة كلّها بذات (بايغو ego) وكما هي حال أنا «الخطاب» تعرض «أنا» التأملات مناهجها في الزمن: فالتأملات مقسومة إلى أيام، وهناك زمن خاص بكلٍّ منها. بل إن هذا الزمن ليس مثبتاً في يوم ما تعسفياً: وكأن ديكارت يريد أن يقضي القراء بضعة أشهر، أو على الأقل بضعة أسابيع»[1] في النظر إلى الأشياء التي يُعالجها التأمل الأول، على حين أن الفهم العقلي الخالص لمحتويات هذا التأمل، لا يكاد يحتاج إلى عشرين دقيقة. إن زمن «التأملات» كزمنِ الخطاب، هو إذن زمن معيش، وبحكم ذلك، لا يسعنا أن نخلط كوجيتو ـ أفكر، كوجيتو مفهومة عقلياً، بكوجيتو التأمل الثاني التي تنشأ عن التطويل الزائد في الشك، ويتطلب، كشرط مسبق، أن يكون قادراً بعنفٍ، قادراً على استعادة حياة ديكارت كلها، على كونها كانت قصيرة، أو استعادة كل صور القلق التي عاناها ديكارت من الأشياء اللايقينية، الفعلية طوال حياته.

وعلى ذلك فإننا نفهم عندئذ فيمَ يقوم الانتقال من الخطاب إلى التأملات. والواقع أن الكوجيتو التاريخية الموجودة في الخطاب، تصبحُ فلسفية، عندما تعي دورها بصورة أفضل، أو عندما تكتشف أن لتجربتها قيمة كلية يتحرَّرها من خصوصية الزمن الفردي والمؤرّخ. ولكن هذه الكوجيتو، بما تحتفظ به من فترة طويلة في حياة ديكارت، تستطيع أن تظل مصدراً لكل أفكاره، ومعاينة لكل الحقائق التي اكتشفها الفيلسوف أو لمحها، وفي آخر الأمر نراها تضع من جهة أولى، عالم الأشياء الذي يعتبره ديكارت أدنى منه. وأن

---

[1] ديكارت: أجوبة عن الاعتراضات الثانية AT.1x, 103 cl Garnier H,552.

الإنسان يستطيع الهيمنة عليه فيما يقوم به من عمل تقني. ومن جهة ثانية، يقرّر وجود الله الذي يجب أن نخضع له، وهو الذي يُوجِد، لحظة فلحظة «أنانا» نفسها. إن «الأفكر» الموجودة في التأملات هي حقاً تاريخ ديكارت بعد أن سما إلى الماهية essence الـ (أنا). وفي وسعنا أن نقوم بتحليل مشابه لهذا، لكل الفلاسفة. ومن السهل، مثلاً، أن نجد في ذات النقد الكانطي، كل التردد، وكل صور التقدّم، في الفترة السابقة للنقد: فالالتباس القائم في الذات (أو الأنا) الكانطية التي تظهر أحياناً، كما لو أنها مصدر كل معرفة، وأحياناً، كأفقر كل تصوراتنا representations. هو ثمرة ذلك. فالتفلسف هو دوماً ذلك الارتقاء بتاريخ الفيلسوف الشخصي إلى مستوى الماهية. باعتبار أن التاريخ المشار إليه هو تاريخ فكر الفيلسوف، وليس تاريخ مغامراته الخاصة. وكما أنه كان يجب لديكارت، ولكانط، أن تمتد بهما الحياة، كي يصبحا فيلسوفين، فإننا نحتاج إلى وقت أطول، في بذل الجهد لكي نصبح مثلهما، و نصغي إلى ندائهما. ذلك أنه ما من إنسانٍ يستطيع أن يفهم الفيلسوف حقاً، إذا لم يجعل نفسه شبيهاً به، وإذا لم يكتشف، بدوره مشكلاته، وإذا لم يبذل كل الجهد، معه، وبكلمة واحدة، إذ هو لم يأخذ نفسه، بمناهجه. وهنا ينبغي أن نتذكر بطء محاورات أفلاطون. وكذلك هو الأمر، في محاورات مالبرانش أو ببركليه. والخلاصة إن الفيلسوف يطلب منا أن نتابع كل خطوة من خطواته بكل الصبر الذي نملكه.

وكما قلنا ذلك من قبل، فإن فهم الفلسفة، يقتضي أولاً أن نفهم الفلاسفة. إن الفلسفة ليست علماً، وليست مذهباً، إنها قبل كل شيء، منهج أو طريقة، وليس للمنهج من معنى إلا إذا قام به أحد الناس. ومن جهةٍ أخرى، نلاحظ أن فهم الفلاسفة، يحتاج إلى فهم الفلسفة. ذلك أن ثمرات المنهج الفلسفي، ليست فردية فقط. ولا يقتصر معناها وقيمتها على مغامرة إنسان واحد، يعيش في مكان معيّن أو زمن محدود: ولهذا فإن فكر الفيلسوف لا يمكن شرحه بأسباب سيكولوجية أو تاريخية، اعتماداً على طبع ما، أو وضع اجتماعي معيّن. والمنهج الفلسفي هو منهج العقل نفسه، إنه شيء تجب إعادة النظر فيه دوماً، ومن قِبَل كلّ منا، ذلك أن العقل نفسه يسكن كل الناس.

إن هذا هو السبب الذي من أجله استطاعت الحقائق الفلسفية أن تظهر لنا كما لو أنها في آن واحد، شخصيةٌ وكلية. وهذا هو السبب الذي قضى أن لا تحقق الميتافيزياء أيَّ تقدّم حقيقي أو أن نسير إلى الأمام حقاً، على نحو ما نرى من ذلك في العلم. أن الأمر يتعلق – أمام سيل الحقائق، المتجددة باستمرار، التي تقدمها لنا العلوم – أن نعود فنجد نفس البداهة، التي هي بداهة العقل. وهكذا فإن قدرة الإنسان على أن يصبح فيلسوفاً وفهم الفلاسفة شيء واحد، من غير أن يجعل من نفسه، من خلال التاريخ، ورغماً عنه، ذلك الشبيه بفلاسفة الماضي، ومن دون أن يعود فيجد، لحسابه الخاص، هذا الخلود الذي هو خلود الفلسفة.

وبصورة خاصة، نقول إنه يجب على الإنسان الذي يريد أن يكون فيلسوفاً، أن يعود فيكتشف، مع فلاسفة الماضي، أن المشكلات كلّها، ليست بمشكلات داخلية لعالم الأشياء. بل إن الإنسان، إذ يرى أولاً أنه يعيش في عالم للأشياء لا يسعه أن يتحرّر، إلا عندما يكشف شروطه الموضوعية ذاتها. ونحن واجدون هذا المنهج لدى أفلاطون، كما هو لدى ديكارت، أو مالبرانش، أو ليبينز، أو هيوم أو كانط. وحقاً فإن مذهب هؤلاء الفلاسفة يختلف، من واحد إلى آخر. أما شروطه الموضوعية التي وضعها ديكارت عند الله، فستوضع، من قبل كانط. في الفهم entendement البشري نفسه. لكن الحركة التي يتجه بها هؤلاء الفلاسفة إلى غايتهم هي نفس الحركة. وبصورة خاصة، إنهم جميعاً يعلموننا أن أساس العالم، ليس هو بعالم. وأرجح الظن أن الصعوبة الكبرى التي نعانيها في متابعتهم، تنشأ من هنا: فنحن سجناء عالم الموضوعية، بدرجةٍ ننتظر فيها دوماً، أنه بعد أن خلّصنا الفلاسفة منه، عادوا وقدّموا إلينا عالماً آخر. وفي هذه أيضاً، نحن ضحايا أهمية الموضوع، وخطأ المذهب. بيد أن الفلاسفة، إذ يبينون لنا أن العالم لا يحتوي شروطه هو في ذاته*، يقودون خطانا نحو ما ليس هو بعالم. إنهم يُغربوننا، ونحن لا نريد أن نكون قد غرّبنا عن عالمنا. ذلك أنه ما من شيء يُهجرّنا عن عالمنا أكثر من الفلسفة، لأنها إذا

---

* تبين لنا الآن بعد حسابات الخبراء أن عمر العالم هو ١٢ مليار سنة. وأنه سيدوم عدد من المليارات الأخرى، قبل أن ينقضي، هذا إن كان سينقضي.

لم تقنع بحملنا على الانتقال ـ كما لو كان الأمر رحلة بين الكواكب ـ من عالم إلى آخر، تعود فتنقلنا من العالم، إلى ما ليس هو بأية صورة، عالماً. و يصحّ هذا على إله ديكارت، كما يصحّ على الذات الكانطية sujet Kantien، أو على الفكر، باعتباره أساساً يعتمده المعاصرون.

بيد أننا نهتم، بصورة خاصة، بالكلية الموضوعية، أي الكلية اللاشخصية للعلم التي تسمح لنا بالتأثير في (الموضوع). ذلك أن فضولنا كوني (كوسمولوجي) وفيزيائي. وهكذا يكون من المحتوم أن نبهر بالمذهب، أي بما يصبح، لدى الفلاسفة، نوعاً من العالم، أو هو، على الأقل، يحتوي تصوراً للعالم، شبيهاً بعالم العلم. والمصيبة، بعد أن أجبنا المذاهب، أن نلاحظ أن هذه تتعارض بعضها مع بعضها الآخر، وأننا عندئذ، قد استهوينا الريبية، نتخلى عن الفلسفة، من دون أن نفهم، أن ما نستغني عنه، ليس هو الفلسفة وأننا لم ندخل في الفلسفة الحقيقية بعد. فبعضنا يعارض عندئذ الميتافيزياء، المنظور إليها كمذهب، بالعلم، المنظور إليه كمذهب آخر، مما هو أعظم الخطأ. وحقاً، فأي فيلسوف يمكن أن يجرؤ اليوم على معارضة العلم بفلسفةٍ ما للطبيعة، ونوعٍ ما من الفيزياء المضادة، والحق أن الميتافيزياء لا تؤلف مذهباً، يضع نفسه على المستوى الذي يمكن استخلاصه ـ بصورة عشوائية أيضاً ـ من جملة العلوم، بل إنها على العكس، ذاك الذي يكشف لنا عن الوجود L'ETRE فلا يسعه أن يحتوى في أي مذهب، ويقوم في موضع آخر. إن علينا تكرار القول: إن ما يمنعنا من فهم الفلاسفة، هو ما نحن فيه من جهل لما هو الفلسفة في جوهرها.

وفي بداية المحادثات حول الميتافيزياء، والدين، نجد تيودور الذي يُمثِّل مالبرانش، يصطدم بسخرية آريست Ariste الذي قال: «هيا بنا إلى أي مكان تريد. فقد اشتد عليّ التقزز من كل ما أرى في هذا العالم المادي والمحسوس، منذ أن سمعتك تتحدّث عن عالم آخر مفعم بصور الجمال (المعقول intelligible) هيا انقلني إلى هذه المنطقة السعيدة الساحرة..» وكان في جواب تيودور أدق تعريف يمكن أن يعطى للفلسفة: «ويقول Ariste: إنك تنقاد للإلهامات الخفية لخيالك المبتهج، ولكن إقبل ما أقول لك: إنك تتكلم على ما لا

تسمع. لا، إنني لن أقودك أبداً إلى بلد أجنبي: ولكن سأعلمك بأنك أنت أجنبي في بلدك نفسه»[٢].

- وهذا الدرس الذي يلقيه علينا مالبرانش، والذي يكشف لنا عن أننا غرباء في بلادنا نفسها، هو نفسه، الذي كان يقوله أفلاطون، عندما يقول: إن الفلسفة حبٌ، واصفاً لنا الحب فيما يظهره لنا من أن شعورنا ليس من هذا العالم: «وعندما تدرك النفس صورة ما، لأشياء السماء، فإنها تؤخذ به، ولا تكون سيّدة على نفسها»[٣] . ونحن نعرف، فعلاً، من خلال حوار الـ: Phedre. أن النفوس البشرية كانت، قديماً، تتبع موكب الآلهة. ولكنها بعد أن بذلت جهدها لإتباع الأرواح الإلهية، عادت فسقطت على الأرض، ويكفي عندئذ أن ترى صورة تُذكّرها بما في السماوات التي عاشت فيها، حتى يتملكها الهذيان. إنها تهمل أشياء الأرض وتريد أن تطير باتجاه هذا العالم العلوي. الحب إذن، في هذه الحياة، هو تلك الرعشة التي تأتينا من ذكرى حياة أخرى، وتغرينا بالأمل في «الحياة الحقيقية». وهي وحدها التي تهب المعنى لوجودنا. ولهذه التجربة اليومية التي تتعدّد وتتمزق، بدونه (بدون الحب). إن كل جمال في هذه الأرض، يبشرنا بشيء آخر. والحب هو الذي يدعونا إلى هذه الرحلة، التي يتحدث عنها بودلير، في بلدٍ كلُّ ما فيه يحدّث الروح «بلغة الأم الحلوة»[٤].

إن عاطفة الحب، فيما يرى أفلاطون، هي هيجان ينشأ عن ذكرى. وهذا يبدو سلفاً في الخطاب الذي يعزوه إلى Aristophane. فعندما يتناول آريستوفان الكلام، بعد فيدر وبوزانياس Pausanias، وإريكسيماك Eryximaque ليمتدح الحب. بدا بعض القلق يساور النفوس. إنه يقوم بدور المهرّج ويتحدّث عن العطسة التي أوقفت الفواق[٥] (الحازوقة). وربما خشي الإنسان أنه يريد إثارة

---

[٢] مالبرانش: الأعمال ١١×٣٠٠

[٣] أفلاطون: محاورة الفيدر ٢٥٠ a 250.

[٤] بودلير: الدعوة إلى الرحلة.

[٥] أفلاطون: المأدبة 189,a.

الضحك، أكثر مما يريد التثقيف.. وحقاً فإن فيما قاله جانباً من التهريج. ولكن أفلاطون يعرف جيداً أن وراء المظهر الهزلي لكلمات آريستوفان، كان هنالك عمق حقيقي. وفي وسعنا هنا أن ندركه.

ويبدأ آريستوفان بالقول: إن الناس، سابقاً، كانوا ذوي شكل كروي. وكان كلٌ منهم، يتألف من كائنين إنسانيين ممن نراهم اليوم. وكان لهم أربع أيد، وأربعة أفخاذ، ووجهان. وكان بعضهم امرأة. وكان هؤلاء هم الخناثى، أو الخنث. وكانت هذه الكائنات على جانب عظيم من القوة، وزهو عظيم: وأرادت مهاجمة الآلهة. فقام زوس Zeus بشطرها إلى قسمين، وتجنباً لتمردها، وكلف أبو لون بإصلاح أجسامها المهشمة. ولم يحل ذلك دون أن يكون الإنسان نصف كائن. ومن هنا نشأ المصدر الأول للحب. إذ أن كل قسم يبحث عن شطره الثاني، الذي فقده. وعندما نلاحظ عناقات الحب، نجد في ذلك محاولة للعثور على الطبيعة البدائية. وعلى ذلك، فإن الحب ليس بشيء آخر غير البحث عن وحدة مفقودة .

إن الحقيقة الأولى التي يوضحها آريستوفان، والتي لن يكذّبها سقراط، هي أن هناك وحدة أساسية في الحب. وكان بوزانياس قد ميّز وفصل الأفروديت السماوي عن الأفروديت الأرضي. ولكن للحب، كحب، جوهراً. والمشكلة التي تُطرح، هي حقاً، أن نعرف، كيف يعرف الفرد، المغلق على نفسه، بمعنى ما، أن يتعلق بما هو غيره، وأن يجد في الآخر، سبب وجوده. ذلك أن الحب، بما يشتمل عليه من اهتمام فياض، لا يمكن أن يُشرح بمجرّد اللذة الحسية وحدها. ولا يمكن أن يشرح بأكثر مما يسميه الحدثيون بالغريزة الجنسية؛ حتى ولو أدخلنا فيها، التعقيد، والتفعيل، والسمة الاجتماعية. وقد لاحظ آريستوفان أن العواطف البشرية تُدخل في هذا الموضوع، مبدأ آخر غير المبدأ البيولوجي. فالإنسان، بحكم أنه واعٍ أو شاعر بنفسه ذو رغائب، ليست بغرائز فقط. ولكن هل يكفي الشعور لشرح وحدة الاختيار العاطفي؟ ويقول آريستوفان: «إن المصادفة تضع على طريق كلّ منا، ذلك النصف الآخر الخاص به وعندئذ.. يمتلئ القلب بمشاعر غريبة هي: الشعور بالصداقة

والقرابة، والحب، ويأبيان الانفصال. حتى ولو لمدة يسيرة من الزمن»[٦] لا يمكن إذن أن يُشرح الحب إلا بتاريخنا: وبعد زمن طويل، جاء التحليل النفسي ليقبل وجهة النظر هذه. وعندما يؤكد أوتورانك Otto Rank دور صدمة الولادة، التي تقتلع الطفل من أمه، سيجد حقيقة هذا القول. ويرى آريستوفان أن الحب شفاء من جرح قديم. وهكذا يصرح بالقول إن ما ينبغي أن تتعلموه أولاً، هو: ما هي طبيعة الإنسان، وما هي المحن التي مرت به[٧].

بيد أن هذه النظرية لم تحظ بقبول سقراط. وحقاً فإنها تكتفي بوصف الحب ـ الهوى: فحب آريستوفان، الناظر إلى الماضي فقط، يؤدّي إلى فقداننا القدرة على العمل والتأثير مادام الشطر المشتاق إلى الشطر الآخر، يحاول الاتصال به، وينتهيان إلى الفقر وعدم القدرة على الفعل، بصورة عامة»[٨] إن مثل هذا الحب حب جسدي، وهو يحاول تضميد جرح جسدي فقط. أما الحب، كما سيراه سقراط، فإنه رغبة في الخلود وأصل الإنجاب. ولعل هناك بالتالي.. ما هو أفضل من الوصف الذي وصف به آريستوفان الحب، كالشعور بعدم الاكتفاء، والنقص والتطلع إلى وضع أفضل. وعلى ذلك فإن أفلاطون يمضي برفع القصة التي ردّها آريستوفان إلى ما هو جوهرها. وهنا تصبح الذاكرة تذكّر الحياة الماضية، وسيظل جنون الهوى مرتبطاً بهذا التذكر.. أما الذكرى التي هي اصل الحب، فإنها ـ كما قلنا من قبل، تذكّر أشياء السماء التي تأملتها النفوس، والتي تُمثِّلُ الكائناتَ الجميلةَ هنا في الأرض، صورتها.

وينقل سقراط ـ في نهاية المأدبة، ما رواه له ديويتم Diotime: إن الحب هو إن Poros و Penia.[٩] وبوروس هو الذي دُعي إلى مأدبة الآلهة، وأسكر بشرابها ونام في حديقة زوس. ولكن Penia التي جاءت تطلب الصدفة، نامت

---

[٦] أفلاطون: المأدبة، ص:١٩٢.

[٧] المصدر نفسه، OL.

[٨] كلمة Penia يعني الفقر. وتترجم كلمة Poros بكلمة Expedient ونحن نفتقد أنه يجب الاحتفاظ، بالمعنى الأصلي لكلمة Canal و Poros هي حقاً القناة التي تنتقل بها الأفكار التي أدركنا في مأدب الآلهة.

[٩] انظر أفلاطون: المأدبة، ٢٠٤.

بقربه، وحصلت منه على طفل: هو الحب. وهكذا فإن الحب يكشف بهذه الصورة عن أن شعورنا (هو بنت) لشيء آخر، غير هذا العالم. إنه فيلسوف، وذلك بمقدار ما هو فيه كوسيط، خليط، كابن بودويس البوروس وبينيا. وكفيلسوف، يرى أنه ليس جاهلاً تماماً، ولا هو عالم تماماً. أما الجاهل فإنه ليس بفيلسوف، ذلك أنه يجهل أنه جاهل. وإذن فهو لا يرغب في المعرفة. الآلهة هم أيضاً، ليسوا بفلاسفة. ذلك أنهم يعلمون، ويستمتعون بالهناء الكامل والغبطة الإلهية، كثمرة للامتلاك النهائي للخير والجمال[١٠] . ولما لم يكن الحب أكثر من فانٍ عادي، فإنه إذن ليس باله. إنه وسيط بين الآلهة والناس. والعلامة هي أن الإنسان، فيما يرغب فيه، قد أصبح أكثر من إنسان، إذ لا مجال لأن نرغب فيما نملك. ولقد قرر سقراط منذ بداية خطابه، هذا كله، بشكل رائع، خلال جوابه عن كلمات آغاتون Agathon، الذي عزا إلى الحب كل المزايا.

وقد تبين سقراط أنه لا يمكن الكلام على الحب بصور مطلقة، وبصورة مستقلة عما يُحب. أما بالنسبة إلى أفلاطون، فإن الحب شيء نسبي، لأنه حبٌ لشيء ما،؟ تماماً كما هي حال المحدثين. فحالة الشعور هي شيء نسبي، لأنها شعور بشيء ما. إن الحب يشتهي هذا الذي يجد لديه حاجة إليه. ولكن الإنسان لا يستطيع الرغبة إلا فيما لا يملك. ولئن اعترض أحدهم على هذه البداهة (البديهية) بقوله: إن الغني يرغب في المزيد من الثروة، والإنسان السليم يرغب في الصحة الجيدة، فسيجاب بأنهما يرغبان في الحقيقة أن تبقى لهما الصحة والثروة، في المستقبل، الذي لا يمكن السيادة عليه: وعلى ذلك فإنهما يرغبان في الشيء الذي ينقصهما.

وكذلك فإن شعور الفيلسوف لا يشتهي أو يرغب في الوجود، إلا لأنه يلاحظ أن فيه نقصاً (نقص وجود). ولهذا السبب كان التأويل المثالي للكوجيتو الديكارتية أو الذات Sujet الكانطية، تأويلاً لا يمكن البرهان عليه. ومنذ البداية، كانت كلمات سقراط تدحض المثالية، كما ترفض التصوُّر النرجسي للحب.

---

[١٠] المرجع السابق.

وأغلب الظن أن كثيرين من الناس يحبون أن يحبوا، أكثر مما يحبون ما هو محبّب، مثل الكثير من الفلاسفة الذين يحبون التفلسف أكثر مما يحبون الحقيقة التي تكتشفها الفلسفة. ولكن الحب الحقيقي هو حب الآخر، أو رغبة فيما هو خارجي بالنسبة إلينا Exteriorité ونسيان الذات. والفلسفة هي حب الوجود الذي هو غيره. وبالحب والفلسفة، ننسى عزلتنا، ولم يكن لتأملات ديكارت من هدف آخر، غير أن يتيح لنا أن نعود فنجد الوجود، بدءاً من العزلة، عزلة مجربة لفكر يشك في كل وجود خارجي.

غير أن الشعور لا يرغب في الوجود L'etre إلا لأنه يعرفه بصورة ما. ويمكننا حول هذه النقطة، أن نكتشف مشابهة ممتازة بين منهج «المأدبة»، وبين منهج ديكارت. ففي الحالتين. يكون البدء بتجربة نستخلص منها الجوهر، والمعنى والشروط القبلية، إذا جاز لنا هذا التعبير فأريستوفان يصف الحب، ويروي قصة، وسقراط يقرّر أن إمكانية الحب، تقضي بأن يكون في الإنسان شيء إلهي. إن عليه أن يستطيع حب القيمة و الاهتزاز طرباً لدى مقاربتها، وبالتالي أن تكون له قرابة معها، أو أن يعرفها بصورة ما. وعلى الرغم من أن كانط يحل الاخترام محلّ الحب، فإنه يمتلئ عجباً من أن أحداً لا يستطيع البقاء غير مبال تجاه القانون الأخلاقي، على الرغم من «لا أخلاقياتنا الواقعية».. إن نفس الفيلسوف، على ما يقول أفلاطون. مغرمة بالسماء وقريبة لها. إنها تنشئ تواصلاً بين الأرض والسماء. وبين الوجود واللاوجود. إنها علامة على وجود عالم آخر.

أما أفلاطون، فإنه يرى أن الشيء الجميل هو الذي يكشف، للكائن المحدود و الفاني، ذلك الجوهر الأصيل للنفس ومصيرها الحقيقي. أما المحدثون، الذي تأثروا بالضرورة بالديانة المسيحية، فإن الوجود يشعر به بصورة أخرى. لكن المنهج واحد. وعندما يقص علينا ديكارت مسيرة حياته، نراه يطلعنا على صورة قلقه. فإذا سما، في التأملات، بهذه السيرة إلى الجوهر، وبدأ بشك مشكا مقصوداً (أو طوعياً)، فإنه يحلُّ محل القلق، إرادة القلق، ومن هذا ينتقل من الهوى إلى الفعل.. ولكن هذا الفعل نفسه. يصل إلى الاكتشاف، وأمام الحقيقة، يعود العقل فيجد انفعالية أسمى. ذلك أنه يتعلّم أن النقد نفسه الذي قام

به للمعرفة الموضوعية، لم يكن ممكناً إلا بالاعتماد على الكائن الذي كان يسكنه، والذي يعرّف، فعلاً، شعور الإنسان. ولهذا فإن ديكارت يكرّر بلا انقطاع، أن فكرة الله، أو اللانهاية فطرية. وأنه لا يمكن الكلام عنهما إلا بالخضوع.

وهنا نرى مدى الدقة، لدى أفلاطون، في تعريفه للفلسفة، من خلال وصفه للحب، وما من أحدٍ يمكنه القول إن الحب علم أو إن الحب مذهب. بل هو منهج. لكن الفلسفة هي (منهج) أيضاً، وما من فلسفة إلا بالسمو إلى الماهية (أو الجوهر)، بالاعتماد على منهج حياتي أولاً. وهذا على ما سنرى، ما فهمه هيجل. ولكن قد يخشى الإنسان مرة أخرى، أن تكون طريقته في عرض هذه الحقيقة، سبباً لإزاحتنا عن المعنى الخاص الذي يحتفظ به النهج الفلسفي.

منهج وجدل

إن العناوين الأولى لفصول «فينومينولوجيا العقل» أي الكتاب الذي كتبه هيجل، هي: اليقين المحسوس، والإدراك، والقوة، والفهم والحقيقة، والتأكد من الذات، ويُوضح لنا «هيجل» كيف أن كلّ واحدةٍ من هذه اللحظات تنشئ الثانية جدلياً، دون أن يذكر، في هذا، اسم فيلسوفٍ معيّن. ومن الواضح، مع ذلك، أن النص الهيجلي يشتمل على نقد الفلاسفة الذين لا نجد أسماءهم، بحيث يجب، لكي نحسن فهمه، أن نلجأ باستمرار إلى مراجع غير مشارٍ إليها. ولكن هذا ليس مجرّد مصادفة، إذ أن الطريقة نفسها التي اتبعها في إنشاء كتابه، تقتضي، فعلاً، ذلك التمثّل Assimilation للمواقف الفلسفية، والمواقف الشائعة Communes. فكل فلسفةٍ، تبعاً لهيجل، تكتفي باستعادة منهجٍ ما للشعور العفوي. ويكفي أن ندع عملِ هذا المنهج يكتمل، حتى النهاية، لكي ينكشف لنا عدم كفاية الفلسفة التي تُستلهم منه. وهذه فكرة يجب أولاً، أن نقيس كامل عمقها.

كان أفلاطون وديكارت قد انتقدا المعرفة الحسيّة، متخذين تجاهها هذا البعدّ الخاص بشعور ذاتٍ من الذوات. ولكن هيجل، على نقيض ذلك، يمضي أولاً، منقاداً إلى المعرفة الحسيّة، ويتركها وشأنها، إذا استطعنا استعمال هذا التعبير. وهكذا يتمّ، تلقائياً، نقدها. وينكشف أن ما حسبه الشعور حقيقة، من قبل، لا يسعه، إلا أن ينكشف، عند الامتحان، «كلا حقيقة». إن المعرفة الحسية معرفة فردية مباشرة immediate. وتبدو، بحكم ذلك، وكأنها «الأغنى» و «الأصحّ»[1] وهي الأغنى، لأننا لن نجد لها مثيلاً، لا في الامتداد في الزمان

[1] هيجل: فينومينولوجيا العقل، ترجمة Hyppolite.١،٨١.

والمكان، حيث تتسبط، ولا في العمق penetration. ولنقسم، فعلاً، جزءاً لا على التعيين. من الشيء المحسوس. وسنجد ما هو محسوس أيضاً. وكذلك فإن اليقين الحسّي يبدو وكأنه الأغنى كحقيقة (أو الأصح): إذ ليس فيه من شيء استبعد عن موضوعه، ولم يُحج إلى أي تحليل: إن الشيء، إذن، موجودٌ أمامنا، ي تمامه واكتماله. ولكنّ ما يريد هيجل أن يبيّنه لنا، هو أن المعرفة الحسيّة، هي في الواقع، الأكثر تجريداً والأشد فقراً: إنها معرفةٌ للكلي المجرّد. وسيقوم بتقديم البرهان على ذلك من غير أن يغيّر المخطط، ومن غير الاعتماد على النقد، الذي يمكن أن يقوم به شخصٌ خارجيٌ، بالنسبة إلى المحسوس نفسه، فالمعرفة الحسيّة، من حيث هي معرفة الشيء المباشر، توجب علينا، كما يقول هيجل، أن نسلك تجاهها، بصورة ليست أقل مباشرة، وأن نستقبل هذه المعرفة كما تبدو، من دون إفسادها بأيّ شيء، وترك هذا الفهم المستقل عن كل تصوُّر[٢] .

فلنكتف بالنظر إلى المحسوس الخالص. إن الشيء المحسوس هو «هذا، مجرّد هذا». والـ هذا، هو الآن، فالشيء المحسوس هو مجرّد «هذا» خالص. والـ «هذا» هو واحد من «أي واحد هنا. فلنسأل إذن المعرفة الحسيّة نفسها، ولنطلب منها، ما هو، هذا الـ «الآن»، والآن هو الليل. ولنسجل، كتابياً، هذه الحقيقة، إنها حقيقة لا تفقد شيئاً، إذ تكتبُ. وكذلك لا تفقد شيئاً إن تحفظ «ولنعد الآن، ظهراً، هذه الحقيقة المكتوبة، ويجب علينا عندئذ أن نقول إنها فسدت[٣] ذلك أن الـ الآن متغيّر ويصبح دوماً شيئاً آخر. ومن حيث أنه «الآن» محض، فإنه يبقى غير مبالٍ بأن يكون هذا أو ذاك. فهو إذن الكلي L/universel.

ويتكرر الشيء نفسه مع الـ «هنا»: كان «الهنا» شجرةً، ثم أعود إليها ـ فأجد حقيقة «الهنا» تتغير إلى نقيضها، «فالهنا» أصبح «بيتاً» وعلى ذلك فإن «الهنا» هو أيضاً، غير مبال في أن يكون هذا أو ذاك: إنه الكلّي. من حيث أن

---

[٢] المصدر السابق نفسه، ص: ٨١.

[٣] المصدر السابق نفسه ص:٨٣.

الكلّي هو «الحق» في المعرفة الحسيّة. من حيث أن الحق، باستمرار هو ما يمكن لمعرفةٍ ما أن تنكشف أنها كذلك، لدى الاختبار، متى تخلصت من الوهم الذي يجعلها ترى أنها شيء آخر غير ما كانته، في الأساس. إن المعرفة الحسية، متى أدّعت أنها تدرك الواقع مباشرة، فإنها تخفق فيما هو «الكلّي المجرّد». وهي تتغيّر، جدلياً، إلى نقيضها، وذلك من غير الاعتماد على ذاتية شعورية ونقدية، من النوع الديكارتي.

ولكن لنتخذ موقف الحذر مع ذلك. فمن الجهة الأولى، نجد لدى ديكارت نفسه، كما هي حاله في التحليل الشهير لقطعة الشمع، نجد أن التغيّر الذي تمّ في الموضوع، ليس من عمل ديكارت نفسه، بل هو يأتي من «الخارج». ولكن ها أنا على ما يقول ديكارت في موضوع قطعة الشمع، أراها تُقَرّبُ من النار: فما كان فيها من الطعم، يتبخر، والرائحة تمضي، واللون يتغير، وحتى المنظر الخارجي، الخ[4] . ويكتفي ديكارت، أمام هذه التغيرات التي حدثت، دون تدخّل منه. ويستخلص النتائج. ومن جهة أخرى، يمكن التساؤل، عما إذا كانت الذات ظلت معطلة إلى هذه الدرجة، لدى هيجل؟ إذ لِمَ يسأل، هيجل، في هذه الحال، تلك المعرفة الحسيّة؟ ولم يكتب جوابها، على الورق؟ إن الإنسان يدرك في كتابات هيجل، تعلق المعرفة بالكلام، وبالتالي، شئنا أم أبينا، بالذات الفلسفية، مما يعني أن من الصعب الادّعاء، أن يحقق التاريخ، تلقائياً المنهج، منهج الفلسفة. إن التاريخ المسؤول، والذي نسجل أجوبته، لم يعد تاريخاً. إنه تاريخ لذات، ومن أجلها، ومن المفترض أن هذه الذات، وليس التاريخ، هي التي تمارس المنهج الفلسفي حقاً.

ثم إن جدلية الفينومينولوجيا، كلها، تخضع للتضاد القائم بين ما هو الموضوع مباشرة (وهو يبدو بالتتابع، كشيء محسوس، أو. كشيء، أو كقوة) وبين ما هو في حقيقته، أي ما سينكشف لنا منه فيما بعد: فالحقيقة تبعاً لهيجل، هي الآنية وصيرورتها. لكن مثل هذه الصيرورة للموضوع، لا يمكن أن تكون ذات معنى إلا بالنسبة إلى ذاتٍ، تهيمن على الزمن الذي تتم فيه

---

[4] ديكارت: التأملات الثابتة II AT.IX,23 et Garnier، ص: ٤٢٣-٤٢٤.

الصيرورة. على بقائها خارجة أو بعيدة منه. وصحيح أن مثل هذه الذات، في عيني هيجل، هي «ذات» التاريخ ولعلها عقل هيجل نفسه، عندما يفكر بالتاريخ. وبهذا المعنى، يبدو هيجل كما لو أنه الفيلسوف الوحيد، مما يتيح له مثلاً، دمج أفكار سابقيه بتاريخ شعور سابق للتأمل Prereflexive. وهذه طريقة غير مشروعة، بمعنى ما، إن لم يكن المنهج الفلسفي، إلا استعادة منهج معيش (معاش) فعلياً، لكنها غير مشروعة مع ذلك، من حيث أن جدلية هيجل، تبدو عندئذ، وكأنها تحرم الفلاسفة الذين سبقوه، من جدوى هذا التفكير، الذي يقوم به هو، على كونهم سبقوه فيه، كل لحسابه، بكامل الحرية.

وهكذا فإن حقيقة اليقين بالذات، أو بوجود الذات، فيما يرى هيجل، لا يمكن أن تتم إلا بالاعتماد على الرغبة. وهنا، كما تقول الفينومينولوجيا، يكون وعي الذات مجرّد تأكد من نفسها. ولكن فقط عندما يحذف هذا الآخر الذي يبدو لنفسه، كحياة مستقلة: إنه رغبة. ولما كان. واثقاً (أعني الشعور الذاتي) من عدمية هذا الآخر، فإنه يضع لحسابه هذه العدمية، كحقيقة خاصة، ويعدم الموضوع المستقل، ويهب نفسه بحكم ذلك، تلك القناعة، بوثوقية بالذات، كما لو أنها قناعة حقيقية، قناعة جاءت إلى الوجود، بالنسبة إليها، على صورة موضوعية. ويضيف هيجل قائلاً: «إن الشعور بالذات»، في هذا الارتواء، يقوم بتجربة استقلال موضوعه»[٥] . وما من شك في أن هيجل، في هذا النص، ينقد وجهاً من وجوه الكانطية، أثناء عرضه لجدلية الرغبة. وعلى ذلك فإن الشعور الكانطي يجد نفسه كبداية، ويجهل ماضيه، «وهو الجوهر السلبي للحظات المستقلة التي تكونت»[٦] . وهو مثلها، واثق من عدمية الآخر. ذلك أن العالم، بالنسبة للشعور الحيواني، مصنوع من أشياء يمكن تَملّكها وأكلها. وهذه سمة خاصة بالرغبة. فالرغبة قبل كل شيء، نفيٌ للآخر، كآخر، وللآخر كشيء مستقل: وهو بحكم ذلك، تبعاً لهيجل، أقرب إلى الشعور بالذات، منه إلى التأمل، حيث يذهل الإنسان عن نفسه في الموضوع. فموضوع الرغبة لا

---

[٥] هيجل: فينومينولوجية العقل: المجلد ١ ص:١٥٢ حول الرغبة وحول بقية هذه الحركة الجدلية انظر فصلنا الحادي عشر.

[٦] المصدر نفسه، ص:١٥٢.

يقوم عقبة أمام الشعور، وليس هو موضوعاً (أو شيئاً) بذاته. وليس بحيث يخضع له الشعور. إنه موضوع (شيء) أدرك في علاقته مع الأنا، التي تميل إلى تملكه، أي إلى نفيه بالنتيجة. وهكذا فإن الحيوان يبقى في مرحلة الأنانية الخالصة «فلا يرى في أي شيء إلا ما يؤكل أو يستهلك». وكذلك ـ فيما يقول هيجل ـ شأن المتدرب على أسرار إيلوزيس Elcusis عندما يتعلم «سرّ أكل الخبز، وشرب الخمر، فهو لا يصل فقط إلى الشك في وجود الأشياء المحسوسة، بل يصل أيضاً إلى اليأس منها». ويضيف هيجل إلى هذا قوله: «إن الحيوانات ليست محرومة من هذه الحكمة، ولكنها تبدو وكأنها متدربة بقوة عليها، إذا أنها لا تنظر إلى الأشياء الحسية. كما لو أنها مستقلة بذاتها، ولكنها تيأس من هذا الواقع، وهي تدركها فقط وتستهلكها دونما تردد[٧] .

ومن الواضح أن هذا الوصف لشعور الراغب، هو أيضاً وصف لكل فلسفة تؤكد أن الفكر على علاقة بمحتوى غير حقيقي (أو غير واقعي). فالشعور الكانطي (إذا وضعنا جانباً نظرية الشيء بذاته) والشعور المثالي، بصورة أعمّ، يبدو هنا مثل الشعور بالرغبة: وكمثله أيضاً يعتبر العالم حادثياً خالصاً (محضاً). وكمثله يجده ساكناً يجهل صور التقدم التاريخية. إن كانط يرى في الحوادث، أشياء ذات علاقة بالعقل، وهو لا ينظر حقيقة، إلى الآخر كآخر. وليس للموضوع عنده، من معنى إلا من خلال الذات.

ولكن، إذا كان يبدو لنا مما لا يماري فيه، أن كلّ منهج فلسفي، هو استعادة لمنهج معيش، فإنه لا يسعنا القول إن كلَّ منهجٍ معيشٍ يجب أن يكون فلسفياً. إن هيجل الحريص على أن يجد في كل الأشياء سيرورة عقلٍ كلي، ينتهي إلى ملاحظة المناهج الفلسفية، في كلّ أحداث العالم. وهو يريد، بهذا، أن ينقد ويبرّر الكل. ولكن من المشكوك فيه ـ وعلى الأقل في منظور عقلٍ إنساني، معرفته محدودةٌ ـ أن يكون كلُّ شيء مبرّراً ومنقذاً. إن المنهج الفلسفي يظل دوماً خاصاً بالفيلسوف وحده.

---

[٧] المصدر نفسه، ص:٩٠،٩١.

ولهذا فإنه يتطلب مثل هذه الإرادة ومثل هذا الجهد، ومن هذا أيضاً، ينشأ الغموض الظاهر لكلام الفلاسفة. ولقد قلنا ذلك: فالفيلسوف يدعونا باستمرار إلى أن نصبح أشباهاً له. ولكننا لن نستطيع الوصول إلى ذلك، من غير إنفاق كبير للوقت والجهد. وفي هذا، لا يكفي الذكاء. بل يجب أن نغيِّر صورة الحياة. ومن هنا نشأ رفضنا لفهم فكرة تقتضي منا تغيير أنفسنا. والأرجح أن لغموض الفلاسفة أصولاً أخرى. ومن غير أن نتحدث عن شعوذة بعض المعاصرين، نقول إن الكثيرين من الفلاسفة يستخدمون لغة خاصة بهم. ولا يشرحون مفرداتها بصورة كافية. وهذا يعني الإساءة إلى مقتضيات الكلية universalité ويجب أيضاً أن نحسب حساب المقتضيات المشروعة هذه المرة - أي المقتضيات الخاصة بمفردات تقنية. إنه لا مجال لأن نطلب من الفلاسفة الاقتصار على اللغة الشعبية، تماماً كما لا نطلب من الرياضي أو عالم الحياة مثل ذلك. ولكننا نرى، أن للغموض الفلسفي مصدراً آخر. فالمنهج الفلسفي هو منهج معيش - ويتطلب أن يبتعد ابتعاداً شخصياً، بالنسبة إلى حياتنا اليومية. ولا يكفينا أن نستسلم لهذه - فالتفكير، حتى بطريقة معيشة، في الزمن، ليس بالتأكيد مجرّد الاكتفاء بأن نعيش الزمن - أو كما يقولون - لا يكفي أن ندع أنفسنا على سجيتها.

ولهذا فإننا نجد من العمق لدى كانط - الذي يُعنى باكتشاف الشروط الأولية للموضوعية، أكثر مما لدى هيجل، الذي يتبع خطوة فخطوة - تجربة التاريخ، بغية البرهان على أن المنطلق هو ذات. أضف إلى ذلك أن كتابه فينومينولوجية العقل. يبدو هو نفسه وكأنه الاعتراف بهذه اللاكفاية. ومن الصعب أو المستحيل أن نكتشف في النظام الذي يقدّمه لنا، تتابعاً زمنياً محضاً. فمنذ البداية يبدو هذا واضحاً. فالخطوة الأولى التي تحمل العنوان: الشعور، تشتمل هي نفسها على اليقين الحسيّ، الإدراك، القوة والفهم entendement، وفي هذه الثلاثية الأولى، نرى كيف أن اليقين الحسي يلد الإدراك الذي يمضي بنا هو نفسه إلى الفهم. ولا يسع مثل هذا التحليل في جملته أن يتموضع être situé تاريخياً. وقد لا نزيد أنفسنا إلا عناءاً في فهم الانتقال إلى الثلاثية الثانية المعتبرة، مع ذلك، كنتيجة للأولى. ذلك أنه قيل لنا

إن الشعور، بعد أن وُجد في الواقع الموضوعي، ينقّسم إلى «شعورات متمايزة». وهنا يبدأ امتحان للعقل، الذي يكون معناه التاريخي، هذه المرة، مما لا مَجال لنفيه. ولهذه اللحظة الثانية التي عنونت وضع لها عنوان هو: الشعور بالذات، مراحل، هي: الحرب، والعلاقة بين السيد والعبد، ثم الرواقية والريبية، والشعور البائس، المقابل لليهودية والمسيحية في القرون الوسطى. ويجب الاعتراف بأن دراسة مخطط «فينومينولوجية العقل، تطرح علينا هنا، أصعب المعضلات. ولا مجال للادعاء، ونحن نقرأ الكتاب، أن تتابع اللحظات الجدلية، التي توصل إلى المعرفة المطلقة، يعيد أنتاج اللحظات المتتابعة لتاريخ البشر، زمنياً.

ولكن الأكثر دلالة، هو أننا نجد في نهاية الكتاب، ذلك الفصل المخصّص للمعرفة المطلقة، وهو فصل يعالج قضية الوعي الكامل للذات بالعقل، وسبق بدراسة خُصّصت للدين، وهي دراسة تعرض عن النظام التاريخي للعرض، اعراضاً تاماً، من حيث أنها تحدثنا بصورة خاصة، عن الأديان القديمة.. أولاً ينبغي لنا القول عندئذ: إن الدين يملك في نظر هيجل، جدليته الخاصة، المضافة إلى الجدلية العامة للعالم؟ ولئن كانت الأديان، على ما يدّعي بعضهم، إيديولوجياتٍ اجتماعية نشأت عن الرغبة، فإنه كان من واجب الفينومينولوجيا أن تضع دراستها، بعد دراسة الرغبة. وسنرى، على سبيل المثال، أن الديانة الإغريقية، تتبع علاقة السيد والعبد، مثل الشعور الرواقي أو الريبي. ولكن الأمر ليس من هذا في شيء. فالمنهج الديني يسبق المنهج الفلسفي مباشرة. أو ليس في ذلك قبولٌ، بأن معنى المتعالي الذي يُكتشف في الأديان، إعلان عن الفلسفة، وأن كل مناهج الشعور الإنساني، ليست من مستوى واحد؟ إن هيجل فيلسوف. ولما كان كذلك، فإنه لا يستطيع الهرب من حقيقة كل فلسفة.

وفي وسعنا أن نجد في التصور الهيجلي للدين، تلك الفكرة الأفلاطونية التي ترى أن الحياة التاريخية للإنسان، تكشف عن حقيقةٍ تتجاوزه. ويرى هيجل أن التجربة الدينية تظل الطريق إلى الله. فتاريخنا إذن هو التاريخ في التاريخ، وبنفس الصورة، يمكن القول، فيما نرى — إن تاريخ الفلسفة هو تاريخ في التاريخ. ولا يسعه أن يخلط بالتاريخ العام للإنسانية.

إن دراسة أفلاطون للحب، ودراسة ديكارت للشعور، تكشفان عن أنه ليس للفلسفة من معنى، إلا لأن الوجود حاضر أمامنا، وغائب عنا. وهو حاضر فيما لا يسعنا الشك فيه، وغائب فيما لا يُقدِّم لنا أبداً على صورة موضوع للمعرفة. أما الدراسة التي يقدِّمها لنا هيجل، عن الديانة الإغريقية مثلاً، التي يسميِّها هو بالديانة الجمالية، تقدم لنا دروساً مماثلة. إنها كلها فيما يمكن تسميته بجدلية الغياب والحضور، والمفارقة والمصالحة المستحيلة. ذلك أن العمل الفني سواء أكان نحتاً أم عمارة، يظل مجرّداً، من حيث أنه يبقى مفصولاً عن صانعه. أو مبدعه، لأنه يسمو على الفعالية التي أنشأته. إن التماثيل الإغريقية للآلهة، مجرّدة من القلق الإنساني. أما الشعور الروحي، عندما ينشئ تلك الفردية المطمئنة، فإنه يستبقي الهّم لنفسه. وعلى ذلك فإن الفنان لم ينتج جوهراً (أو ماهية) تساويه[٨].

وبالعكس، فإن وعي الذات الفريد، ماثل في النشيد، ولكن النشيد شيء مجرد أيضاً. فهنا نجد العنصر الموضوعي غامضاً. أما «الجوانية الخالصة» أو السريرية، فإنها مجرّدة كما كانت حال الموضوعية. المحضة. بيد أن الصفة الخارجية للتمثال ستتصالح مع جوانية النشيد في العبادة: إن المؤمن ينشد أمام التمثال. وعن طريق العلاقة بالعبادة نجد «الخارجية exteriorite، خارجية الإله المُمَثّل موضوعياً، قد حذفت بالنسبة إلى الشعور.

وأبعد من ذلك نجد أن جدلية العمل الفني الروحي، تعيد إنتاج سيرورة مشابهة: ففي الملحمة الهوميرية، نجد «الأنا» تغيب أمام العالم الإلهي، على كونها تكشف عنه، وهي حاملته. ذلك أن المنشد لا يشارك في روايته: إنه يظل، مرة أخرى، خارجياً بالنسبة إلى عمله. ولكن المأساة هي التي ستجمع لحظات العالم الأساسي والعالم الفاعل، التي ظلّت حتى ذلك الحين متناثرة. وعندئذ يفقد الكلام سمته الحكائية Narratif، ويعدل المضمون عن أن يكون مضموناً مُمَثّلاً. هنا نجد البطل يتكلم هو نفسه، وتبدو الوحدة بين الإنسان والله، للحظة ما، قد تحققت. ولكن الإنسانية، بحكم ذلك. تصبح هي حقيقة هذا

---

[٨] فينومينولوجية الروح (أو العقل). ترجمة هيبوليت II، ص٢٢٦ وما بعدها.

العالم الإلهي التي كانت في الملحمة، تبدو متعالية. فالمهزلة تتبع المأساة إذن، وكل شيء ينحلّ فيما هو إنساني، ولا يبقى من شيء إلا الإنسان. وهكذا فإن شعور المهزلة الذي يكتشف ما كان يظهر في المأساة، كقدرة، غير مختلف عن طبع الإنسان، هو شعور سعيد. دراما الهو Le soi؛ الظاهرة هنا في معناها كقدرة فعلية، فإنها تتعامل مع القناع الذي تضعه مرة لكي تكون إطار شخصها، ولكنها سرعان ما تخرج منه لتبرز في عريها الخاص، فالـ «هو» الخاصة هنا بالممثل، تتطابق مع شخصها. والأمر كذلك في المشاهد الذي يظل موجوداً، أوقاتاً في بيته (في شخصه) تجاه ما يمثّل[٩] .. وينظر إلى نفسه، وكأنه يقوم الإلهي في «ذات هو» الإنسان. وعلى حين أن الديانة الجمالية، كانت تبدأ باختفاء «الهو» في الشيء الإلهي، فإنها تنتهي، بغياب الإلهي في «الهو».

ولكن بحكم ذلك، يبشر شعور المهزلة السعيد، بالشعور البائس. ثم إن شعور الإنسان، عندما لا يجد شيئاً أمامه، يحسُّ بمرارة غياب الله. مما يعني أن الشعور الإنساني، كما هي الحال لدى كل من ديكارت وهيجل، مهووس بفكرة اللانهاية. أما الشعور السعيد، إذ يقف عند المحدود، فإنه شعور تعيس يجهل تعاسته. إنه شعور لا يعرف تعاسته. وفي مثل هذا الجو كانت المسيحية تنمو، وكان هيجل يسميها ديانة ظاهرة أو موحى بها من الله. وهنا سنجد الشعور يكتشف أن الذاتية الموجودة فيه، هي أيضاً ذاتية الأشياء. ومن جهة أخرى. كان التسامي يغترب، وهذا ما سيكونه التجسد. ذلك أن الله يجعل من نفسه إنساناً. ونحن لا ندعي، بهذه الملاحظات الوجيزة، أننا قمنا فكرةً عن غنى التحاليل التي قدّمها هيجل، فيما يتصل بالدين. وكل ما ابتغيناه تماماً. هو القول: إن الشعور الهيجلي، يظلُّ ميتافيزيقياً.

وأن الجدّل، بالنسبة إلى هيجل نفسه، لا يتم كله، على مستوى واحد. وهذا ما يتيح لنا بالتفكير بأنه ليس على المنهج الفلسفي، أن يخلط بأي منهج آخر. وعندما كان كل من ديكارت، وهيوم، وكانط، يفكرون في تجربتهم، ويسمون

---

[٩] المصدر السابق نفسه: ص،٢٥٤-٢٥٧.

بها إلى الجوهر، أو كانوا يكتشفون شروط هذه التجربة، كانوا يشهدون على أن للشعور الإنساني صفة ميتافيزيكية، وجعلون من أنفسهم وهكذا فإن منهجهم. يستطيع، في ثنايا الزمن. أن يُستعاد من قبل كلّ منا. فهل يجب أن نستخلص من ذلك. أنه الآن أن النشاط الفلسفي شفٍ بذاته؟ هنا إذن، وعلى الأرجح، تكون على تحليلات هيجل، واعتبارات التاريخ الفعلي، أن يضعوا أمامنا ما علينا أن نفكر فيه.

وهذه المشابهات التي قرّرها (أو أنشأها) هيجل، بين المناهج التي ينشئها الشعور العفوي والمناهج التي ينشئها الشعور الفلسفي، لا يسعها، في الواقع، أن تُهمل. وسيكون هناك الكثير من قلة الأناة في التفكير، أن يظن الفلاسفة عندما سموا بتاريخهم إلى الماهية، قد حصلوا على كل ما في ذلك من غنى. وأكثر من ذلك، أن كل منهج، باعتباره ابن زمانه، يحتفظ بشيء من اللاوعي وبعض الكثافة. ونعود ونجد هنا فكرة الغموض الأساسي القائم في الفلسفة، ولكن الأمر، يتعلق. هذه المرة. بكثافة أكثر عمقاً، ويتعلق بالغموض الذي تحتفظ به الفلسفة، في نظر الفيلسوف نفسه. إن العاشق الذي تحدّث عنه أفلاطون، المأخوذ كلّه بذكرى أشياء السماء، لا يعرف، في الواقع، ما يرغب فيه وما يحمله. وقل مثل ذلك في النحات اليوناني، والشاعر، وكاتب الملاحم والمآسي. لا يعرفون من ذلك شيئاً، فيما يرى هيجل. ثم إن هيجل يجد في المعقدات المسيحية، معاني لا يعرفها أولئك الذين يتحدثون عنها: وهكذا فإن التجسّد. يكشف عن أن المطلق ليس بجوهر، بل هو ذات، إلى الدرجة التي ينقلب فيها إلى ذات بشرية، حاضرة أمام الناس، وأمام الأشياء الذين استطاعوا رؤيته والاستماع إليه. وهي شعور فعلي بالذات . في الهناء، والآن نجد أن المسيحية تقوم بالحركة المعاكسة، لتلك التي كانت الفينومينولوجية قد بدأت بها وكانت المعرفة الحسيّة قد أخفقت فيما هو الكلي. أما هنا، فإن الكلي يتقدم هو نفسه إلى المعرفة الحسية[١٠] . ترى أن مسيحي، قد فهم دينه في يوم ما، بهذه الصورة؟

---

[١٠] هيجل: المصدر السابق نفسه.ص:٢٥٨ وما يليها.

ولكن حتى إذا كان المنهج العفوي مشرّباً أو مغموراً باللاشعور، فإن من حقنا التساؤل أيستطيع الفيلسوف، عندما يكتفي بالتفكير به، أن يحول هذا اللاشعور، إلى شفافية كاملة؟ والحقيقة أن معنى منهج ما، حتى ولو أتبع بتفكير جديد، لا يسهل استنفاده. ومما نحذر منه، ما دام الفكر الفلسفي، يتجذّر في المعيش الحي، وفي التاريخ، أن لا يستطيع هذا التفكير أن يصبح شفافاً تماماً لذاته. إن المقصود الواعي للمؤلف، قد يبدو غير متطابق مع العمل الذي أنتجه هو. وعلى ذلك فإن من الضروري أن نفكر الآن في المقاصد التي توجه المنهج الفلسفي، في المحدّدات التي كثيراً ما تخفى على المؤلف. والتي يمكنها أن تثقل العلم بوزنها.

الفصل السابع

القصد السيكولوجي والمحدّدات الطبيعية

كلُّ عمل فلسفي عملٌ يكتسي باللغة، وباللغة المعبّرة. وعندما نقول ذلك، فإننا لا نعني أننا سنتخذ موقفاً في الجدل القائم اليوم، كدرجة (موضة) حول علاقة الدال بالمدلول، وأن نتساءل عما إذا كان يمكن عزل مدلول يحتوي، بحكم ذلك، على معنى يتسامى، بالنسبة إلى الشكل الذي يشير إليه، أو عما إذا كانت كل إشارة تتقبل دلالتها، من إمكانية التأليف والجمع، بينها وبين إشارات أخرى. بل إننا نريد فقط أن نذكر أن الفلاسفة جميعاً قد أظهروا عزماً (أو - قصداً) دالاً، وطلبوا أن يُنظر إلى عملهم، وأن يحكم عليه، من خلال ما قصدوا إليه.

وليس الأمر كذلك لدى الشعراء. فالقصيدة لا تهدف بالضرورة إلى كشف معنى موجود قبلها ومستقل عنها في آن واحد، وقد أكد بعضهم أن اللغة الشعرية، تخلق تلقائياً (أو بذاتها) لدى القارئ، تلك الحال التي كانت وراءها. وهكذا فإن فاليري يستطيع أن يكتب، في المقدمة القصيرة التي كتبها آلان Alain كمقدمة تعليقية على ديوانه الذي يحمل اسم الإغراءات Charmes جاء فيها قوله: «إني أسمع من هنا أنهم يسألونني، عما إذا كنت أتفق مع «آلان» حول المعنى الذي يُحدّده آلان، لشعري. وسيقولون لي: أيفهمك كما تفهم أنت نفسك؟ أو: هل الشرح الذي قدّمه، هو الأقرب، إلى تفكيرك؟ وهل نمّى ووسّع مقاصدك؟ وبدّد كل ظلماتك، كما كنا نتمنى أن تقوم به أنت نفسك؟ وأجاب فاليري: «إن لأشعاري المعنى الذي يهبونه لها. أما المعنى الذي أعطيه أنا لها، فإنه لا يصحّ إلا لي، وليس مما يُعارَض به أحد إنه لخطأ منافٍ لطبيعة

الشعر ربما كان قاتلاً. أن ندّعي أن لكل قصيدة معنى حقيقياً صحيحاً، واحداً وحيداً، ومطابقاً أو مماثلاً لفكرة ما، لدى الشاعر[1].

وحقاً فإنه ما من فيلسوف كان يمكن أن يكتب هذا. فديكارت وبيركليه، وكانط، يشكون باستمرار من أنهم أسيء فهمُهم، وهم يعتبرون إذاً أنهم كتبوا كتبهم لكي يعبّروا وينقلوا إلى القارئ حقيقة سابقة لهذا الذي كتبوه. وهم يطالبوننا بالعودة من العمل إلى معناه، وتجاوز العمل، والاتجاه إلى معناه، وهم يخشون باستمرار أن هذا المعنى ربما لم يُحسن التعبير عنه. وعندما كتب مالبرانش «محادثاته حول الميتافيزياء والدين، أراد بعدها أن يعيد النظر»، ليهب صورة جديدة للأفكار التي كان قد عرضها من قبل، في كتبه السابقة، وذلك لأنه لم ينجح، حتى الآن، في أن يُفهَم على حقيقته. وبصورة خاصة، أو شخصية، كان الرجل متأثراً جداً بعد محاوراته مع Arnauld. وكتب في ذلك إلى Bayle؛ أنه لا يعرف ما إذا كان عليه أن يتهم أرنو بعدم الفهم، أو بسوء النية[2]. وعلى كل حال يجب عليه أن يشرح أفكاره بصورة أفضل.. ويقول برّان Berrand: «إن ما سأفعله سيكون أفضل مما صنعته من قبل» ولكن حتى بعدما كتب المحادثات، كان لا يزال قليل الرضى. وفي كتاب له إلى P.Lamy يوم ١٨/١/١٦٨٨، يتمنى أن يتفضل Bossuet بقراءة كتابه الجديد. وقد كتب يقول: «إني أتمنى أن أسعد بصورة كافية، بتعابيري، لكي أعطيه فكرة صحيحة عن مشاعري.. وأجد أن كلامي ليس دوماً، على الورق، كذلك الذي كان في عقلي»[3].

وهكذا فإن الفلاسفة يعترفون بأن عملهم ليس له معنى إلا بالنسبة إلى أفكارهم، وأنه كثيراً ما يُعبرٌ عن هذا الفكر بشيء من عدم الدقة، وقلة المهارة، وإذن سيكون من العقوق ألا نرضي تمنياتهم، وألا نبذل جهداً في فهم ما حاولوا قوله. وهكذا فإن أكثر الدراسات التي نجدها لتاريخ الفلسفة، إنما

---

[1] فاليري Valerie: الإغراءات، تعليقات آلان عليها، ص:١٤-١٥.

[2] انظر الرسالة التي وجهها مالبرانش إلى Bayle. يوم ٢٢ك٢ ١٦٨٦ الأعمال، الجزء ١٨، ص:٤٠٠ وما يليها.

[3] رسالة إلى برّان Berran بتاريخ ٢٦/١٢/١٦٨٦، الأعمال، ج:١٨ ص ١٢٧،٤٧٦.

تتصل بنقد ما يُسمى، نقد القصد Critique d'intention. وصحيح أنها تختلف اختلافاً قوياً بالطريقة: كما سبق أن قلنا. فبعض الشراح يُلحّون على الانسجام المنطقي، وهندسة المذهب، وآخرون يبحثون، قبل كل شيء، عن طريق روحي، في أية فلسفة، وبعضهم الثالث، لا يرون في المذهب إلا كونه نتيجة لتجربة ميتافيزيائية أساسية. ولكنهم جميعاً يحاولون اكتشاف القصد الدال لدى المؤلف.. وعندئذ يرون في العمل أثره وترجمته (أثر القصد الدال) ويأخذونه على أنه المرجع النهائي والأخير، الذي يجب أن يُعاد إليه تأويلهم. وعلى ذلك فإن دور المؤرخ هو أن يكتشف من خلال ما قاله الفيلسوف، ما أراد هو كمؤرخ أن يقول. أما السمة العامة بين الناقدين جميعاً، فهي استعصاء صراعاتهم على الحلّ، إذ ما دام أصحاب المذاهب قد ماتوا، فإنهم ليسوا هناك للفصل بينهم. ولكن لئن كان في وسع ديكارت أو سبينوزا، أن يعود إلينا، فإنه ما من مؤرخ للديكارتية أو السبينوزية، يُنكر شهادتهم: إذ أنهم يقررون نهائياً أن هذا الناقد أو ذاك قد فهم أو لم يفعم.

وهذا يكفي لبيان أن النقد الكلاسيكي، الذي يزعم بعضهم اليوم أنه سهل، وغير ذي فائدة، وعبث، هو على العكس، من أصعب الأشياء وأكثرها ضرورة. وكل مؤرخ للفلسفة يعرف كم هو من الصعب أن نعثر على الفكر الأصيل والعميق لأي فيلسوف، بالاعتماد على نصوص الشراح. ويعترف المؤلف نفسه، أنها جميعاً جهود كثيراً ما تنقصها المهارة، في التعبير عن فكر ما، وحتى، تبعاً للتعبير الطريف الذي استخدمه مالبرانش وقال فيه: إنه كلام لم يُقل، يحاول القارئ أن يكتشفه ـ أما الاعتراض الذي يُوَجّهه بعض المعاصرين للشراح، الذي يدّعون أنهم يكتفون بتكرار ما قاله الفيلسوف، فإنه يبدو، بهذا المعنى، كشيء صبياني. وربما كان من الأفضل الاعتراف بأن نقد القصد.. يظل دوماً، شيئاً عسيراً بقدر ما هو افتراضي. ذلك أن قصد المؤلف لا يستطيع، بداهة، أن يُقدم على حدة، وكشيء واقع. ذلك أن الشيء الوحيد المعطى هو ما كُتب. والعمل شيء مادي. ومن هذه المادة، يجب أن نرقى إلى العقل (أو الروح).

ولكننا نتساءل: أنقذ بحث عن القصد، يمكن أن يكفي؟ أم يكون القصد الواعي، لدى المؤلف، بحثاً عن المطلق في المشكلة؟ سنرى المرجع الأخير الذي يجب على كل تأويل أن يُعاد إليه؟ وهنا تبرز صعوبات كبرى؟

إن كل فيلسوف يعتبر دوماً أن عمله، أدنى من قصده.. ولكن العكس هو الصحيح. فكثيرة هي الأعمال التي ظهر، خلال التاريخ، أنها أعلى من القصد الواعي لمؤلفها، كأن الفيلسوف قال فيها، أكثر مما كان يريد أن يقول: وهذا ما يضمن استمرار وجود فلسفته بعده. وهكذا فإن القدر التاريخي لمذهب ما، أي ذاك الذي يحملنا على الإعجاب به ـ حتى بعد مضيّ الكثير من القرون — كثيراً ما يتعلق بما لم يرد المؤلف أن يقوله بصراحة، وحتى بما لم يفكر به بوضوح وبشكل ظاهر.

ولنفرض أننا نملك الوسيلة لسؤال ديكارت، عما يرى أنه السبب، في بروز عمله، كشيء قيّم؟ سيجيبنا بالتأكيد: إنه أراد تأسيس الفيزياء والفيزيولوجيا، على أسس جديدة، أو أنه وصل إلى ذلك بالاعتماد على نظرية في الضوء، تؤكد أن انتشاره فوري. (ولقد رأينا من قبل. أنه كان يعلن أن مذهبه كله ينهار إذا نُفِي هذا الحكم)، وباكتشافه أن حرارة القلب، هي المحرّك لدوران الدم، وهو اكتشاف يسمح له بالخلاص مما كان في نظرية Harvey من أشياء ذات سمة وسطوية (من القرون الوسطى)، بافتراض أن في القلب «قوة تقلص» يُذكّر بالصفات الخفيّة. ونحن الآن نعتبر أن هذه التصورات خاطئة، وبالمقابل، فإن الدراسات المعاصرة المختصّة لديكارت كعالم، تشيد بقانون الجيوب Sinus وبالهندسة التحليلية. فمن هذا كله، لا نرى ديكارت يقول أية كلمة، لأنه منذ العام ١٦٤٤ الذي نشر فيه كتابه: مبادئ الفلسفة. كان يستعيد مجموعة اكتشافاته ولكنه لا يقول أية كلمة عن هذه.

أما ما يتصل بالميتافيزياء الديكارتية، فإن عنوانه «التأملات» يدل بوضوح على أن هذه قد كتبت للبرهان على وجود الله وخلود الروح، أو على الأقل، على تميزها ـ منذ الطبقة الثانية ـ عن الجسد[1] . وعلى ذلك فإن ديكارت

---

[1] إن عنوان الطبعة الأولى للتأملات عام (١٦٤١) كان في الواقع: Méditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentia et Animae immortalitas demonstratur.

يحتفظ للميتافيزياء بتعريفها الوسطوي، إنها تظل دوماً علم الأشياء اللامرئية. وكان هدف ديكارت، هو أيضاً ـ وهذا ما ينبغي أن نضيفه ـ أن نعطي للمعرفة العلمية ذلك الأساس النيولوجي للحقيقة الإلهية. ولكن مَنْ مِن المعجبين الحديثين اليوم بديكارت ممن يؤمن بالله، لم يُبرّر إيمانه ببراهين التأملات الثالثة والخامسة؟ ومن يدّعي أنه يبرهن على خلود الروح، بالاعتماد على الكوجيتو؟ وأي فيزيائي يقيم ثقته بالعلم على صحة الحقيقة الإلهية؟ وبالمقابل فإننا نعظّم ديكارت، لأنه أقام أولوية الذات على الموضوع، وقدّم لإدراك قطعة الشمع، تحليلاً متسامياً، من حيث أن الحكم يظهر فيه وكأنه شرط لرؤيتنا الشيء على ما أصبح نسمي بعد كانط «بالثورة الكوبرنيكية، في الفلسفة، وعن الاختزال الفينومينولوجي réduction phénoménologique» أي هذا الذي من أجله لم يخش فيلسوف مثل هوسرل Husserl، أن يسمي كتابه باسم، «تأملات ديكارتية». وبهذا كانت ميتافيزياء ديكارت مصدراً للفلسفة الحديثة، وهذه ليست معرفة عليا وأخيرة. ولكنها أصل أو جذر أو أساس كلّ معرفة. أو ـ إذا شئنا دقة أكبر ـ قلنا: تفكير في كل معرفة ممكنة. ومع هذه الجوانب من مذهب ديكارت، فإنه يبدو وكأنه لم يلاحظها.

وكذلك هي الحال مع كانط: إذ أراد أن يبرهن على أن كلّ علم للوجود، لا يمكن أن يدرك إلا بالإيمان، أن الفلسفة الكانطية تبدو لنا وكأنها هي الملهمة، لكلّ النظريات التي تجعل من الذات، المنظور إليه كعامل مكوّن، وكشرط أول، لظهور العالم. بيد أن الذات، في نظر كانط، لا تكون الموضوع، لا في الميتافيزياء، التي يدين الجدل المتسامي، إخفاقها، من هذه الناحية، ولا في الفيزياء التي تطلب أن تكون الحساسيّة قد تأثرت من الخارج، من قبل هذا الشيء بذاته، الذي يظل وكأنه «الوجود» الحقيقي للحادثة. وإذن فنحن نرى كم أننا بعيدون عن المعنى الذي يقدّمه هيدغر مثلاً لميتافيزياء نقد العقل المحض. وعبثاً نبحث عن هذا المعنى، في القصد الواعي لدى كانط.

أما عنوان الطبعة الثانية فهو:

Mediationes de Prima Philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio démonstratur.

ولكن لنترك جانباً كلّ حكم قيمة تُطلق على الأعمال الفلسفية. ومع ذلك فما يزال علينا أيضاً ملاحظة أن أفكار فيلسوفٍ ما، متى جرّدت من إطارها الأصلي، كثيراً ما توضع في خدمة مذاهب قد يكون وقف ضدّها. وهكذا، فإن رغبة مالبرانش هي ردّنا إلى الإيمان، وحملنا على الشعور بوحدتنا الحميمية مع الله، الذي يضيء طريقنا (بالكلمة Verbe) إلا أن التاريخ يُعلمنا أن مذهب مالبرانش قد غَذّى فلسفة الأنوار. إذ أن الأب Meslier يقرّر حقيقة وخلود الطبيعة المادية باستعادة الحجة الأنطولوجية، على نحو ما وجدها لدى مالبرانش وهو يعترف بذلك[٥].

أفيتعلق الأمر إذن بمجرّد فهم بالمقلوب؟ كلاّ، وهذا ما يكشف عن هذه الحياة الخاصة للأفكار، ويمكن القول، عن هذه الحقائق..، وهي حياة تضمن لها صيرورة أو مستقبلاً، مستقلاً عن مصير المذاهب، التي تكون في البداية، قد أخذت منها. إن مالبرانش الذي يريد أن، يعطينا الفكرة الأسمى عن السلوك، والعناية الإلهية، يلحّ من أجل ذلك على كلية القوانين، وبساطة الطرق. وهي مبادئ يعمّمها على توزيع النعمة. إلا أن هذه المبادئ تعود فتوجد، في القرن الثامن عشر، في أساس نزعة طبيعية ميكانيكية، وفي أساس التصوُّر الفوليتري للطبيعة والنعمة. ذلك أن القاموس الفلسفي الذي وضعه فولتير، يضع مادة «النعمة» بغاية إفقادنا الثقة بالاهوتيين، ويرى أن كل شيء في الطبيعة، يمكن أن يسمى نعمة، ولكن لا بالمعنى المسيحي للكلمة. وهذا كله مستعار من أفكار مالبرانش. ويقول فولتير: «إن الكائن الخالد، لا يسلك أبداً سلوك من ينقاد لقوانين خاصة، كالتافهين من بني الإنسان. بل يضع قوانين عامة. فكل شيء هو نعمة جاءت من الله تعالى. ولقد قدم للكرة الأرضية التي نسكنها، نعمة تكوينها، وللأشجار نعمة ما ينميها ويكبرّها، وإلى الحيوانات نعمة ما يغذّيها. ولكن هل يقال إنه إذا وجد ذئب. على طريقه خروفاً لعشائه، وكان هنالك ذئب آخر يموت من الجوع، يكون الله قد خصّ الأول بنعمة خاصة؟.. ولم يكون السيد المطلق في كل شيء، مشغولاً بإرادة

[٥] Jean Meslier: في الوصية، نشر دار رودولف شارل، ص:١٧٣. وانظر قائمة المراجع في آخر الكتاب.

أو توجيه إنسان واحد، أكثر مما يُشغل بتوجيه الباقي من الطبيعة كلها؟ وبأي غرابة من السلوك، يُغيّر ذلك السّيد المطلق شيئاً ما في قلب أحد الكورلانديين Courlandais[٦] أو أحد البسكائيين Biscaien، في الحين الذي لا يغيرّ فيه شيئاً من القوانين التي فرضها على جميع الكواكب؟. ومن المؤكد أنه ما من شيء أكثر مخالفة لعقل مالبرانش من العقل الذي كتب فولتير به هذا. ومع ذلك فإن ما يقوله فولتير. هو تماماً ما قاله مالبرانش. وهذا ما لامه عليه كلٌّ من بوسوويه Bossuet و أرنو Arnauld. وهذا ما يثير من مالبرانش، فيما بعد، موريس بلوند M.Blondel الذي أغضبه أن يقرأ. في المطول حول الطبيعة والنعمة: «إن حكمة الله تجعله عاجزاً، بمعنى ما إذا أرتضينا مثل هذا القول: إذا ما دامت الحكمة ترغمه على العمل بأكثر الطرق بساطة، فإنه لا يمكن أن ينقذ كل الناس بسبب بساطة الطرق، فكأن الله يحبُّ حكمته أكثر مما يحب خلقه[٧]» هناك إذن، لدى مالبرانش ما يشبه القطيعة مع الفكرة المسيحية التي تقول: إن الله يفكر بكلٍ منا، وهذه القطيعة تجعل المذهب الطبيعي الذي ساد في القرن الثامن عشر، ممكناً، كما أنها تدع المجال لتصور فولتير لله. غير أن أصل هذه القطيعة موجود في إرادة مالبرانش، ردّنا جميعا إلى المسيحية فلسفياً.

وكذلك فإن فكرة مالبرانش التي ترى أن حبّ الله لا يمكن أن ينفصل عن إرادتنا اللذة والسعادة، ستصبح في القرن الثامن عشر، مصدراً لنوع من التعلق باللذة والسعادة، مما لم يتوقعه مالبرانش ولا أراده. غير أن نظريته تشتمل، مع ذلك، على أسس التأكيد الذي يقول: إن اللذة وحدها خير. وعلى ذلك فإن لدى مالبرانش، أفكاراً كثيرة، تتخذ أولاً معنى آخر، أو اتجاهاً آخر، أو قوة أخرى، إذا هي استقلت عن المذهب». وفي وسعنا القول، طواعيةً، إن هذه الأفكار تتلقى في مذهب مالبرانش، معنى مضغوطاً «أو معنى إرغامياً»

---

[٦] كورلاند، منطقة من مناطق ليتوانيا، تقع غرب خليج ريفا وبيسكايا، خليج في منطقة الباسك الإسبانية.

[٧] انظر بلونديل: معاداة الديكارتية لدى مالبرانش. دراسةٍ مأخوذة من كتاب مالبرانش: محاورات مع الفلاسفة حتى: ٧٠-٧١. غير أن النص الذي استشهد به بلونديل، تنقصه الدقة. (انظر الكتاب الذي عنوانه: الطبيعة والنعمة. وهو أول خطاب في الجزء XXX VIII والإضافات من الأعمال ص٤٧١ ولكن ذلك لا يخوف مالبرانش في شيء.

وهي تنتظر الفرصة المناسبة للاستقلال لكي تجد مكاناً في تصورات أخرى للعالم. وهكذا نرى كم هو خطأ أن تقارن ـ مع مؤلفين آخرين ــ مكان الأفكار في مذهب ما، مع تلك التي تشغله النوطات في ميلوديا موسيقية. لكن النوطات (العلامات) لا تملك أية قيمة، إلا من خلال الميلوديا. ذلك أن للأفكار معنى خاصاً. ولا يمكن أن نجعلها كما نريد، وذلك بمقدار ما تعبر عن عقل كلي، على ما سنرى فيما بعد.

لابد إذن من العودة إلى الفكرة التي تقول! إن منهج الفيلسوف لا يتعلق بإرادته وقصده الواعي، بقدر ما يتعلق بالمحدّدات التي تفرض عليه. ويجب أن يقبل أن تُكتشف عبقريةُ الفيلسوف، رغماً عنه تقريباً، أنواعاً من الجواهر (أو الماهيات)، ستظهر فيما بعد، في عقيدته، كما لو أنها الشيء الأساسي، الذي لم يرده هو، مع ذلك، وأحياناً لم يلاحظه. إن الفيلسوف لا يفعل دوماً ما يريده، بل إنه لا يقول دوماً ما يدّعي أنه قاله. وهذا يعني أن إبداعه يتجاوز وعيه، وأن قصده يخونه عملهُ. أيكون من الحق، بعدئذ، أن يشكو المؤلف، من أنه لم يُفهم. وكان لابورت Laporte في بداية كتابه، فكرة الضرورة، يقول: أن من المبالغ به أن نطلب من الفلاسفة أن نجعلهم يعرفون ما ذا يقولون؟[٨] وعلينا الاعتراف أن هذا كثير ومفرط. فالفلاسفة يقولون غير ما يريدون، وكثيراً ما يقولون أكثر مما يريدون. إنهم لا يلمحون المعنى العميق لكتاباتهم.

أفلا يبرر هذا جملة الانتقادات المعارضة لما سميناه بنقد القصد، أي الانتقادات التي يمكن أن نسميها بالمحدّدات determinations على مثال تلك التي توحي بها الماركسية أو نظريات التحليل النفسي؟ أو ليس، شرح العمل دوماً، خارج وعي المؤلف، وعلى الرغم منه، ويحمله على كتابة ما كتب؟ أو لا يجب عندئذ أن نعتبر المحدّدات أساسيةً ومتضمِّنة للشرح، أي التحديدات التي تأتي، من الخارج، وترمي بثقلها على نشوء المذاهب الفلسفية، وتهبها معنى المؤلف نفسه؟ إننا نعود فنجد هنا شروح فيبر Weber الموضوعاتية

---

[٨] Laporte في كتابه l'idee de niessite، ص:٧.

Thematiques والتحليلات النفسية، وشروح غولدمان[٩] الماركسية، التي تصل الرؤية المأسوية التي يكتشفها لدى باسكال، بالوضع الذي عرفته «نبالة الثوب»[١٠] أيام الجانسينية: ويشتق من الوضع الذي كان عليه، آنئذ وضع الطبقة النبيلة. تلك الفكرة الباسكالية القائلة: إنه يجب أن نعيش داخل العالم، ونحن نحتقر العالم، من غير أن نشاركه في شيء أو في تذوق. ولقد سبق لنا أن قلنا لماذا تبدو لنا هذه الشروح ناقصة. فلننقل الآن، فيما يتصل بمشكلتنا، إنها لا تتيح فهم صيرورة الفلسفات، وقدرها. بأفضل مما يقدّمه المؤرخون الكلاسيكيون والحقيقة، إن الأسباب التي تقودنا إلى العدول عن النظر إلى مجرّد «القصد» لم تنشأ عن مجرّد الاكتشافات الحديثة للنقد الجديد. إن ما يدْعى «نقد القصد، هو على ما قلنا، أن مصير الفلسفة، أي هذا الذي يجعلها تستمر، وينشأ لها تاريخ، وأنها بعد قرون وقرون، تظل خصبة في عيوننا، يتعلق بأن صاحب هذه الفلسفة، لم يفكر فيها، بشكل دقيق. وإن العبقرية الخاصة التي نتعرّفها لعملٍ ما، كثيراً ما تكون غير متناسبة مع العمق الذي يمكننا اكتشافه في القصد الواعي للمؤلف. ولكننا لن نكشف أكثر، مصادر وجوهر هذه العبقرية، عندما نعتمد، على عكس الطريقة الكلاسيكية التي تبحث عن القصد، معتبرين هذه المرة، أن الإرادة الواعية للمؤلف، شيء سطحي، ومتجهين بأنظارنا إلى المحدّد الأول لتفكير المؤلف الإرادي، عن طريق وقائع خارجية عنه. وما المعنى الجديد الذي سنعطيه، هكذا، للعمل، بالأمر الذي سيكون أعمق وأبقى.

ونحن نعرف، على سبيل المثال، أن التأويلات الماركسية المعادية لفرضية التاريخ المستقل للأفكار، تميل إلى تعليق مصير الفلسفة على التاريخ العام للإنسانية. غير أن استمرارية حياة الفلسفة على مدى التاريخ العام للإنسانية، واستعصاءها على الفناء، يصبحان أيضاً كما كانا في «نقد القصد»، غير مفهومين. وإذا استمعنا لرأي غولدمان قلنا: إن عبقرية مؤلف ما، تقوم على

[٩] انظر حول فيبر وغولدمان، قائمة المراجع.

[١٠] نبالة الثوب، هي نبل ينشأ عن وظائف حكومية عالية يشغلها الإنسان في الدولة كالمحافظ والوزير، وبقية المناصب. أما الجانسينية فهي مذهب ديني، متشدد أخلاقياً.

قدرة هذا المؤلف على التعبير - بأفضل من أي شخص آخر - عن مقتضيات ومتطلبات جماعته، وهي جماعة تبدو وكأنها الموضوع الأول لعمله. ولكن كيف حدث أن العمل العبقري، هو الذي يستمر حياً، لا بعد صانعه فقط، بل بعد جماعته أيضاً، وحتى بعد المشكلات التي كانت تهزّ هذه الجماعة؟ فنحن نعجب بباسكال ومالبرانش، ونجد في قراءتهما، مادة للتفكير، وإغناءاً له، على كوننا غرباء عن صور القلق التي كانت تعاني منها نبالة الثوب، وعن المصالح التي كانت في القرن السابع عشر تهز الـ Oratoire (أي الطائفة الدينية التي اتخذت من البوريال مكاناً لديرها). وبهذا المعنى نخشى من أن النقاد، الذين يعتمدون على تحديد أو تحتيم الأعمال يفقرون هذه بدلاً من أن يغنوها، وعلى كل حال، فإن البحث عن مصادر نشاط العقل. خارج العقل نفسه لايبدو أبداً أن يفسّر، في أي شيء استمرارية حياة هذه الحياة الخاصة للأفكار. وكذلك هي الحال في اعتماد القصد الشاعر، لأنه يخفق هو أيضاً، في تفسيرها. وهذا يعني، في نهاية هذا البحث، أنه لا النظر إلى القصد الواعي للمؤلف، ولا النظر إلى المحددات الطبيعية، التي توجه فكر المؤلف، رغماً عنه، بالشيء الذي يكفي في شرح قدر الأعمال الفلسفية وما يبدو لنا فيها كشيء أساسي

ولهذا فإن المسألة، فيما نرى ينبغي أن يُعاد النظر فيها من وجهة نظر جديدة. فإذا أردنا أن نشرح القيمة الخالدة لعمل ما، أو، في كل الأحوال، تلك القيمة المعترف له بها من قبل القرون التالية له، فإننا لا نستطيع اتخاذ نقاط الاستناد، لا في الذات الواعية، ومقاصدها، ولا في الذات اللاواعية وعقدها، ولا في الجماعة ومشكلاتها. وهذا ما يعني أن تضاد الطرائق النقدية، يبدو لنا عقيماً. غير أن نقد القصد، فيما نرى، ونقد المحدّد، لا يتعارضان بهذه الصورة، إلا لأنهما يردّان مقاصد سيكولوجية مع محدداتهم، إلى محدّدات طبيعية. إلا أن القصد والمحدّدات التي يبدو أنها توجه المناهج الفلسفية، تبدو لنا من طبيعة أخرى: إنه ليس لها من معنى إلا تبعاً للحقيقة، وإن القصد الأكثر عمقاً، للفيلسوف، هو الوصول إليها، وإن قوانينها (قوانين الحقيقة) تفرض نفسها عليه.

القصد والمحدد الفلسفي

إننا لا نطمع مطلقاً، في إطّراح الطرق النقدية التي تشرح العمل (الفلسفي) إما بقصده، أو بمحدّداته. وهذا قول بديهي، بل على العكس، وعلى النقيض من التأويلات المنحازة أو الانتقائية، نحن نظن أنه لا ينبغي إهمال قصد المؤلف، الذي كان الناقد الكلاسيكي يعتبره كمرجع. ولا إهمال للمحدّدات التي يميل معاصرونا إلى إيثارها، بتأثير من الماركسية، أو من التحليل النفسي. والأمر الذي نأسف له، هو هذا التصلب الذي يؤدّي بالمؤرخين، بحكم الطريقة التي يأخذون بها، إلى فصل القصد عن التحديد، معتبرين أن القصد هو ثمرة اختيار نفسي حرّ، وأن التحديد هو مجرّد تحديد طبيعي وسببي. ذلك أن النقد الماركسي الذي يدّعي رفض السببية ذات السمة الميكانيكية، ويُريد أن تكون جدلية، كثيراً ما يكتفي بشيما Schema شرحية لبست بشيء آخر، غير السببية الفيزيائية. فالادّعاء، مع هنري لوفيفر[1]، أن الكوجيتو الديكارتية تُعبرّ عن صعود البرجوازية، هو حقاً نوع من الاعتماد على حادثٍ تاريخي، يعتبر كسبب معطى أولاً، واعتبار أقوال الفيلسوف، وكأنها من آثار هذا الحادث.

ولكن ما كلُّ قصدٍ هو من البساطة والشفوف بالقدر الذي يظنّه بعض النقاد الكلاسيكيين. وكذلك ما من محدّد[2] هو من الميكانيكية، بالمقدار الذي يفترضه بعض النقاد المعاصرين. وقد يحدث أن ينضاف إليها مقاصد الفلاسفة التي

---

[1] انظر نوطات الفصل الثاني.

[2] المحدّد، كلمة يراد بها سبب يفرضه ناقد أو فيلسوف أو رجل إيديولوجي، كالماركسي أو كالرجل المتدين، مثلاً.

يمكن الظن أنها متحيّزة، بعض الشيء، ذلك القصد المجرّد أو الحيادي للفلاسفة. وكذلك تلحق بالمحدّدات الخارجية للتاريخ، تلك المحدّدات الداخلية للعقل. وكثيراً ما يُظهر القصد المتحيّز، أن المحدّدات (أو العوامل) الطبيعية، قامت بدور ضعيف، وألقت بوزن خفيف، إن لم يكن في نشوء العمل المنظور إليه في جملته، أو في مجموعه، أو كمذهب قائم بذاته، فعلى الأقل، فيما يبدو وكأنه الشيء الهام في هذا المذهب. أما القصد الواعي، فإنه يشرح صورة اختيار الأدلة، وانسجام المذهب. ولكن ما يُكَيِّفُهُ القصد، بهذه الصورة هو في الحقيقة، قوة الإقناع الخاصة بالمؤلف فقط. ويجب الاعتراف، حول هذه النقطة، بأن فنّ الإقناع، لدى أمثال مالبرانش، وبيركليه، كان تافهاً، وأن مقاصدهما ساءت تحقيقاً. ولا يعني هذا أن تأثيرهما ـ الديني خاصة ـ كان يسيراً، بل إن تأثير مالبرانش، كان محسوساً لا في فرنسا فقط، بل في إنكلترا، وحتى في نوريس Norris.[٢] ولكن يجب ألا نذهل عن الدور الذي قام به مالبرانش في تكوين الجوّ الفكري في القرن الثامن عشر الفرنسي، وتأثيره في إرلست رينان وتأثيره، فيما ستكون عليه طريقة بيركليه بين يدي هيوم. وعندما ننظر إلى مثل هذه الآثار، فإننا سنرغم على الاعتقاد بأن النزعات الرسولية (أو الهداية) لدى مالبرانش أو بيركليه، لم يكن لها من أهمية أخرى غير الأهمية السيكولوجية أو الحكائية. والأرجح أن شدة ارتباطها، أو حرصها المفرط على هذا النوع من المقاصد، جعل النقد الكلاسيكي يضطر إلى التنازل عن موقعه، لحساب نقد التحديد. ذلك أن المقصد السطحي والمتحيّز للمؤلف، هو الذي أدّى إلى معقولية الشرح التاريخي أو السيكولوجي وتفضيله، على غيره ومن أنواع الشروح.

وعلى ذلك، فإن نقد القصد، ونقد التحديد أو العامل لا يتضادّان إلا لأن القصد، موضع البحث، هو دوماً سيكولوجي، ولأن المحدّدات المستبقاة، هي دوماً محدّدات طبيعية وسببية. إلا أن التضاد بين شرح العمل الفلسفي،

---

[٢] Norris أمريكي، صحافي وروائي. عاش في فرنسا، ودرس فيها الفنون الجميلة. ومن هُنا جاءته معرفة بعض الفلاسفة الفرنسيين. (عاش ما بين ١٨٧٠-١٩٠٢ ولابدّ أن شهرته كانت كبيرة، تجعل أمثال مؤلفنا على الإشارة إليه، وكأنه شعب بكامله، أو مؤسسة كبيرة تأثرت بأفكار مالبرانش).

بمقاصده، وشرحه بمحدّداته، يزول إذا اعتبرنا أن القصد الأكثر عمقاً للفيلسوف، كان البحث عن الحقيقة. ذلك أن مثل هذا القصد هو مما لا يمكن فصله عن الشرح بالمحدّدات الداخلية، لكلّ فكر يبحث عن الحقيقة. وتختلط هذه المحدّدات بمقتضيات استقصاء موضوعي، وكل جهد باتجاه ما هو موجود: وهذه هي التي تنشئ ما نسميه، على الوجه الأكثر دقة، باسم العقل raison.

ومن المشروع تماماً، في دراسة المناهج الفلسفية، أن نترك أوسع المجال للمحدّدات، ثم يجب أن نضيف القول: إن البحث عن المحدّدات يمضي، أو كثيراً ما يمضي بالفيلسوف، إلى أن يقول شيئاً آخر غير ذاك الذي كان يقصد أن يقوله. ولكن من المناسب أن نضيف القول: إن المحدّدات التي تقود عقله هي، في أكثر الأحيان من نوع عقلاني محض، وبهذا تكون هي نفسها لا في خدمة هذا أو ذاك من مقاصده الشخصية. أو التاريخية، أو العرضية، ولكن في خدمة قصده الأعمق، الذي هو ـ ولنقله مرة أخرى، قصد الحقيقة.

ولهذا فإن التقلبات التي كثيراً ما نلقاها، على مدى تاريخ الأفكار، إذا هي بدت غريبة للناقد الذي لا ينظر إلا إلى المقاصد النفسية للمؤلفين، فإنها تبدو على العكس ـ بالنسبة إلى من يحصر انتباهه بالعقل وحده ـ وكأنها تعبرُ أحياناً عن نوع من التقدّم المستمر. إن الريبية التي نعرفها لهيوم، تنشأ عن استخدام طريقة البحث (التي طبقها بيركليه على تصوُّر المادة) في تصورات النفس والإله. وكانت غاية بيركليه هي أولاً تقرير ضرورة التأكيد على وجود الأرواح، التي هي الدعائم الوحيدة الممكنة لعالم غير جسدي. ثم رفضّ النزعة الماديّة، من أجل ذلك. ثم اتبع هذا بالقضاء على شرح كل الأشياء بالمادة، وهو شرح كان يقترحه الفجرة والكفرة. ولكن كيف الوصول إلى هذا، بأكبر الثقة إلا إذا نحن قرّرنا أن هذه المادة، التي يُراد لها أن تكون مبدأ كلياً للشرح، لا نستطيع نحن، أن نُشكل عنها أية فكرة؟ وعلى ذلك فإن بيركليه يُخضع فكرة الجوهر المادي إلى أشدّ صور النقد قوة. وكانت حجج هذا النقد، كانت من القوة بحيث استطاع هيوم أن يطبقها على كل جوهر، وعلى النفس والله بالضرورة. وكان بيركليه يحاول عبثاً، وراء الصفات الحسية، أما يجد

لها حاملاً مادياً. وكان هيوم يحاول عبثاً أيضاً، أن يجد وراء تتابع حالاتنا، «أنا» ما، واحدة. ذات هوية واحدة. وكان كفره نفسه يبدو عندئذ وكأنه ينشأ عن دروس الأسقف بيركليه. وهذا مما سيدهش دوماً أولئك الذين لا يرون، في أي فيلسوف إلا قصده المقرّر ومذهبه. أما الذي سيظهر، على العكس، طبيعياً لمؤرخي الأفكار الذين يحاولون اكتشاف العناصر الفلسفية المحضة، نعني قصد الحقيقة، في أي مذهب وهذا يعني أن، المحدّدات العقلانية، كما قلنا سابقاً، فإنه ليس المذهب، بل هو المنهج.

بيد أن من الصعب، أن نميّز من المقاصد السيكولوجية والمحدّدات السببية، تلك المقاصد والمحددات الفلسفية المحضة، ومثال مالبرانش (وكذلك أيضاً بيركليه) يمكنه أن يساعد هنا على إيضاح حديثنا، فبالمعنى السيكولوجي للكلمة، كان قصد مالبرانش هو ردّنا إلى الإيمان. بل والمضي بنا إلى الدير[٣]. على ما يشير إليه مالبرانش نفسه، في آخر أحاديثه المسيحية. ولكن مالبرانش لا يريد هدايتنا إلا لأنه هو نفسه، مقتنع بأن الدين في أساسه، صحيح، بحيث يظهر أن قصده الهدائي في جذوره وأسسه نفسها، متعلق بالقصد الأعمق، والفلسفي المحض، هذه المرة، بأن يقول الحقيقة. ولكن البحث عن الحقيقة (العزيز جداً على قلب مالبرانش، جعله يطلق اسمه على كتابه الأول)، يحتاج إلى مقتضياته الخاصة، التي قادته إلى شيء آخر، غير ذاك الذي كان يريده أو يظن أنه يريد الوصول إليه.

ومن أعمق الركائز في الضمير المسيحي، هو، بالتأكيد، الفكرة القائلة: إن الله يظل معنا حتى في أعظم البلايا وخيبات الأمل التي نلقاها في هذا العالم، ولا يدعنا لأنفسنا، بل يفكر فينا ويسهر علينا. ولا ريب أن مالبرانش، كرجل أولاً ومسيحي ثانياً، قد يكون أراد، تماماً مثل آرنو Arnauld ومثل Bossuet خصميه، أن يسعد، من الله، بجاه خاص. ولكن كان يبدو له بديهياً، أن الله لم يخلق العالم، إلا لتمجيده هو، وكان يحبُّ، قبل كلّ شيء، حكمته. وهكذا فإنه يفضل عملاً أقل كمالاً، بطرق بسيطة، على عمل أكمل، لا يستطيع تحقيقه هنا

---

[٣] انظر كتاب مالبرانش: محادثات مسيحية مجلد القسم x. محادثة في الأعمال الكاملة IV،ص:٤ ٢١.

إلا بوسائل أعقد. وعلى ذلك فإنه يصرّح بأن الله لا يمكن أن يعمل طبقاً لإرادات خاصة، وأنه يوافق على خلق وحوش، حتى لا يخالف القوانين التي أقامها. ولا يستطيع القيام بمعجزات إلا بصورة استثنائية جداً، وعندما يقتضي النظام ذلك، بل إن توزيعه النعم شبيه بتوزيع المطر، الذي كثيراً ما يدع للجفاف الأراضي الخصبة، ويهطل بلا جدوى، في البحار والصحارى.

ولكن هل يجب القول إن مقتضيات الحقيقة، هي حقاً ما يقود مالبرانش؟ إن من العسير جداً أن نحكم في هذا الأمر. ذلك أنه يمكن أن نعتبر أن مالبرانش، عندما اتبع مثل هذه الطرائق، قد أخطأ. ومن الناس من يجد عمقاً أكبر لدى باسكال عندما جعل المسيح يقول: «إني هدرت دماءاً كثيرة من أجلك»: ولا يكتفي Bossuet وأرنو Arnaued بالإشارة إلى مالبرانش بالقول إنه يمشي في طرق خطيرة، والتنبؤ بأن نتائج فلسفته ستكون كارثية، على المسيحية التي يريد إنقاذها، بل إنهما يلاحظان في كتاباته تناقضات وأقوالاً، لا ينسجم بعضها مع بعض، حتى إنه ليمكن، في هذا المجال، أن نناقش إلى ما لا نهاية، لمعرفة أي نوع من المحدّدات، العقلانية، أو التاريخية قد أثر فعلاً في فكر الفيلسوف. ترى هل أقرّ مبدأ الطرق البسيطة، فعلاً، من قبل العقل؟ أو لا يستخلصه مالبرانش من دراسته للطبيعة؟[٤] ثم ألا يؤكد، بلا برهان، أن بنية العالم الفيزيائية هي بنية العالم كله؟ إن في وسعنا آنئذ أن نجد في أصل أفكاره، نوعاً من المحدّدات الخارجية السببية، ولعلها تاريخية واجتماعية: إنها النزعة الطبيعية، التي تفرض نفسها على الكثير الكثير من العقول المتنوعة، ولعلها ثمرة مثل هذه الشروط.

ولعل في وسعنا أيضاً، عندما ندع ـ هذه المرة، مجالاً أوسع للشعور ـ أن نشير إلى استخدام أفكار شائعة، مستمدة من أفكار ذلك الزمن، ومما يمكن أن نسمّيه بالترخيص لمثل هذه الأفكار أو رواجها. فالاستعارات والمواضعات الملائمة، لدى مالبرانش، يمكنها أن تشرح عدداً كبيراً من الأحكام، التي يُرجّح أنه لم يضعها هو. ولكن عبثاً. وربما كان قلقه اللاشعوري مما يؤكده،

---

[٤] باسكال، الأفكار ٥٠٢ في تصنيف Anzicu و ٥٥٣ من تصنيف برونشفيغ.

هو الذي يحمله على التصريح، بأنه يتلقى من «الكلمة» الخالدة، تلك الحقائق التي يُعلّمنا إياها[٥]. ويمكن أن نلاحظ، بالعكس، أن فلسفة سبينوزا، وتطابقها مع النزعة الطبيعية لذلك الزمن، والاستخدام الذي يقوم به للأفكار المتلقاة، تستطيع أن تقنعنا بسهولة، بذلك. وإنها كثيرة، فعلاً، تلك النصوص التي يستعيد مالبرانش فيها، تصورات فيزيائية، كانت قد ملأت المجال الثقافي العام، وكثيرة أيضاً، تلك الأفكار التي ربما استخدمها ليزيد الإقناع، أو الاستجابة لدعوة الإيمان، على كونها مما يستعيره من الرأي السائد، أو من رأي الفجرة libertins على كون العقل المحض لم يكن يدعوه لتقبلها.

والأكثر تميزاً، (فيما يبدو لنا هنا) فيما يوضح حديثنا هذا، هو النظرية المالبرانشية للوجود existence واستحالة رؤية الأجسام. وحقاً، فإن هذه النظرية، هي لديه نتيجة لحقائق أشار إليها ديكارت، على الرغم من أن مالبرانش، في هذه النقطة، يُدين طرق الوصول إليها. وفعلاً، فإن ديكارت يؤكد عن طريق الشك، والكوجيتو، أولوية الفكر على المادة: كل شيء لا يفكَّر به كشيء، إلا من قبل شعور ما، بحيث أن التيقُّن منه، يصبح، بحكم ذلك، آلياً، وبالإطلاق[٦] ثم إن تأكيد وجود حقيقة خارجية بالنسبة إلى العقل، يظلُّ إشكالياً، وغير مباشر، ويقتضي ضمانةً حقيقةً للوجود الإلهي ـ بيد أن مالبرانش، لا يدع أيّ مجال، في فلسفته لأي شك من النوع الديكارتي. وعنده أن وجود عقله لا يدرك عن طريق فكرة واضحة، ولكن بعاطفة غامضة. ذلك أنه ليس لي ولا يمكن أن يكون لي من فكرة عن نفسي (روحي).

أما قصد مالبرانش فإنه، في هذا كله، سهل على من يريد اكتشافه. إنه يريد أن يقرر: أنني موجود، في كل لحظة. بتبعية كاملة لله. فالشك، وإدراك نفسي أنا، اللذان بهما يتأكد استقلالي الكامل، وعدم تعلقي بأي شيء آخر، وقدرتي على مقاومة كل تأثير خارجي، وحتى ولافتراض تأثير لك خداعاً، لا يسعها إلا أن تؤذيه هو. فمالبرانش، الذي يرى أن «الأنا» لا يسعها أن

---

[٥] هكذا ورد في كتابه: تأملات مسيحية وميتافيزيائية. الأعمال القسم x.

[٦] أظن أن أسلوب ديكارت كان أسلوب عصره، وهو يقول كما ترجمناه. وأفضل منه اليوم أن نقول: كل شيء يعتبر شيئاً حقيقياً إلا بمقدار ما يشهد عليه شعور ما.

تكون مصدراً لأية مبادهة، يلقي بكل هذا وراء ظهره. فهل يعني ذلك أن الحقائق الديكارتية ـ ولنفهم من ذلك ما يشتمل عليه الشك والكوجيتو، من الحقيقة ـ ستمضي، في فلسفته ـ إلى أن تصبح نسياً منسياً ومستبعدة؟ إن هذا بالتأكيد مستحيل، وها نحن في الطريق إلى ملاحظة أثرها، المحدّد عقلانياً.

إن لدى مالبرانش، ما يمكن أن نسميه شكا وكوجيتو ضمنيين. وهما متجاهلان ظاهرياً، ولكنهما حاضران فعلياً، وذلك بمقدار ما فهم مالبرانش، مرة لكل مرة، مبرّرات ديكارت، وهي مبررات لن تنقطع بعد الآن، عن تحديد مناهج عقله، من الداخل. إن مالبرانش يؤكد إذن أن الأجسام غير مرئية، وأنها لا تستطيع، في واقعيتها، أن تُبلغ مباشرة، وأن وجودَها لا يُمكن البرهان عليه، ولكن يمكن افتراضه فقط أو موحى به ـ (أي كوحي من الله).

بل إن كلمة الوحي لتجد معناها يتجه إلى المعنى الذي ستتخذه في التحليلات الكانطية. وبوجه عام. نلاحظ أن مالبرانش يقدّر أن البرهان الوحيد الذي يسعنا تقديمه عن وجود الأشياء، مستمدٌ من وحي الكتاب المقدس (يعني التوراة)[٧] الذي يعلمنا أن الله خلق العالم. لنكن إذن واثقين بأن العالم موجود. أما في حالة الشيء الخاص، فإن علينا أيضاً الاعتراف بوجود الوحي. ونقرأ في المحادثة السادسة: أن آريست Ariste يُصرّح أن الأجسام تُعرف مباشرة، ويقدّم، كحجة على ذلك، أننا نعرف بصورة مباشرة، الشوكة التي تخزنا. ولكن تيودور الذي يمثل مالبرانش يرفض ذلك، ويوافق، على أن الشعور بالألم هو نوع من الوحي، فالله يكشف لي، بصورة ما، عما يجري في عالم الأجسام[٨] .

وفي هذا، يتعلق الأمر ببيان أن الوجود لا يسعه أن يتمتع بوضع معرفة الحقائق الأساسية والافتراضية ـ الاستنتاجية. فمبالبرانش يميّز دوماً بين العلوم التي «تنظر إلى علاقات الأفكار» وبين تلك التي تنظر إلى علاقات الأشياء، بطريقة أو بوسيلة الأفكار.. إن هذه العلوم الأخيرة لا يمكن أن تكون مؤكّدة

---

[٧] مستمدٌ من وحي ما وراء الطبيعة. إن الله خلق العالم...

[٨] محادثات حول الميتافيزياء والدين. الأعمال الكاملة XII، ص:١٣٥.

«إلا بافتراض أن الأشياء شبيهةٌ بالأفكار التي نعرفها عنها» ولكن هل هي كذلك؟ إن هذه تماماً هي المسألة التي كان يطرحها الشك الديكارتي. وسيشكل لدى كانط كل ما هو المشكلة النقدية. ثم إنه يوجد لدى كلٍّ من ديكارت، ومالبرانش، وكانط، ذلك الاعتراف بالسمة الخاصة، لتأكيدنا الوجود، وهو تأكيد لا يمكن اكتشاف جذوره إلا بالمعنى الذي نهبه أو نملكه عن الوجود، لا في النظام الخاص بالموضوع أو بالأشياء.

وهكذا، وباستمرار، نجد أن العقل الفلسفي، على الرغم من المقاصد الواعية للمؤلفين، يعود فيجد ويؤكِّد الكوجيتو التي تقرّر أن الأشياء معطاةٌ لنا مباشرة، في مظهرها، ولكن لا في وجودها (كيانها). ذلك أن من الممكن أن أشك في هذا الوجود. ولكن الشك والكوجيتو، باعتبارهما لحظاتٍ من منهج ما، يمكنهما أن يعتبرا من خلال نسبتهما إلى القصد... السطحي الذي يستدعيهما، أو من خلال نسبتهما إلى الحقيقة العميقة التي تكشفان عنهما. فالهدف السيكولوجي لديكارت، هو بالتأكيد، إرادة الخروج من هذا التمزق العقلي، الذي كان يسود في عصره حول تحقيق التوازن بين العلوم وبين الإيمان، الذي يمزّق تضادهما ويعذب الكثير من العقول في أيامه. ولكن هذا المشروع الذي يبدو أن ديكارت قد ورثه من يسوعيي السهم Jesuites de la Fléche * الذين كانوا معلميه: كان يومئذ مشروع كثير من الناس، ما كان أيُّ واحد منهم (ديكارت). وهذا الذي يجعل هذا القصد، يصبح لدى ديكارت، نقطة بداية لفلسفة عبقرية، هو الوثوق بأن الموضوع ليس الوجود، وهذه وثوقية كانطية وبعدئذ، وميتافيزيائية تماماً.[1] إن هذه الوثوقية (أو القناعة، أو التأكد) الناشئة هي نفسها عن المقتضى الأنطولوجي لشعور ديكارت الشديد المتعطش للوجود، لا يجد ما يرويه في أي شيء، وهو أيضاً اليقين الذي بدأ منذ عام ١٦٣٠، يقود الفلسفة إلى نظريةٍ في خلق الحقائق الخالدة، وهي نظريةٌ ترى وراء كل حقيقة تقبل التفكير بها وتحديدها، ذلك الكائن المبدع الذي يتجاوزها ويؤسّسها. إن هذا اليقين الأنطولوجي. سنجده، فيما بعد، في

---

* جماعة من اليسوعيين، أو مؤسسة من مؤسساتهم.

[1] محادثات حول الميتافيزياء والدين. الأعمال الكاملة XII،ص:١٣٥.

كل مكان، ذلك أن المناهج الميتافيزيائية لديكارت لم تكن ممكنة، لولا أن ديكارت لم يشعر، منذ البداية من حيث أن ميتافيزياء ديكارت، وكأن الشك والكوجيتو، فيما يبدو، مرهونان بخدمتها ذلك أن مناهج ديكارت. لم تكن ممكنة لو أن ديكارت لم يحص، منذ البداية. على الشعور Impression بأن الأشياء لا تعرض أمامي بكامل وجودها، وكأن وجودها لم يعط لي، ويسلّم إلي. ولهذا فإن وجودها يظل إشكالياً، على حين أني لا أستطيع الشك بهذه الحضورات الأنطولوجية التي يقدمها لي الأنا والله.

أما مقاصد مالبرانش، فقد كانت مختلفة جداً، إنه يُريدُ ردّ الناس إلى الإيمان، وأن يمضي بنا إلى الحياة الروحية، وينقذها من الزهو، ويجعلنا نشعر بالخضوع أمام الله. فهنا إذن، لا يسع الشك والكوجيتو أن يحتفظا بمكانهما. غير أن الحقيقة الديكارتية حقيقة «لا تقبل رد الوجود إلى فكرة علائقية، وعلمية فقط» تظلّ قائمة. ومن هنا يستطيع مالبرانش أن ينجو من الفلسفة السبينوزية، التي كان يميل إليها بحكم الكثير من ميول فكره. ذلك أن سبينوزا، الذي سلّم الكون والوجود إلى العقل، ظلّ يحاول التوحيد التام بين العقلي والأنطولوجي. ولكن مالبرانش يلومه على أنه.. يعتبر «أفكار المخلوقات» وكأنها المخلوقات نفسها، وأفكار الأجسام، هي الأجسام»[10] وهذا هو موضوع جدله مع Dortous de Mairan تُرى هل كان يتكلّم كمسيحي؟ لا بالضرورة، لأن القديس توما لا يرى أبداً أن الأجسام غير مرئية، ولأن بيركليه. ولكن بمعنى آخر، مختلف جداً عن سبينوزا، وسيأبى التمييز بين الأجسام وأفكارها، ويُحوّل الأفكار إلى أشياء.

أما مالبرانش الذي لا يستعيد حقاً نظرية ديكارت، ولكنه يستعيد ما يمكن أن نسميه بالحقيقة الميتافيزيائية لهذه النظرية - حتى ليبدو أنه يستبق كانط. وحقاً فإن هذا يرى أن الشيء بذاته لا تمكن معرفته في ماهيته، أما وجوده فإنه يكشف عنه بالإحساس. وأما وجود الله، ووجود الروح L'ame، فسيكونان موضوع اعتقاد. وعلى ذلك فإن مالبرانش وكانط يدركان إذن أن الطريق

---

[10] مالبرانش. مراسلات م ج.ج دور توس دوميران. الأعمال ×١×.ص٨٥٥.

التي تؤدي إلى الوجود، لا يسعها بأية طريقة أن تكون هي المعنى (أو المفهوم)[١١] . أما لدى ديكارت، فإن الحقيقة الإلهية تقوم في آن واحد ولو بصورة مختلفة ـ على امتداد اثنين من تأملاته المتمايزة ـ على تأكيد جوهر الأشياء المادية وماهية وجودها. ويرى مالبرانش، أنه ليس للماهيات أن تكون مضمونة، لأنها تُدرك مباشرة في الله. ويرى كانط أن الأفكار تخلي المجال، للمقولات Categories التي يُردُّ استخدامها المشروع إلى العلم. أما الوجود فلا يمكنه إلا أن يكون افتراضياً، أو موحى به. ففي المحادثة السادسة، تتردّد دوماً كلمات الافتراض. والوحي، عندما يتعلق الأمر بالوجود. لهذا فإن السيد مورو Moreau يستطيع أن يقول: إن مالبرانش الأوفى من ديكارت لمقتضيات النزعة المثالية، لا يرد «جوهر» الأجسام[١٢] إلى الامتداد الهندسي. ولكن ديكارت في الحقيقة، عندما دشن شكاً، موضوعه وجود الأشياء، وصرّح بأن الله يتصوّر ولا يُفهم، وفصل الأفكار العلمية التي تقتضي أن تؤسّس، والأفكار الميتافيزيائية التي تؤسس الأولى، في نفس الوقت الذي تؤسس فيه نفسها، كان قد أدرك الحقيقة.

ويجب أن نمضي إلى أبعد من ذلك. فالله نفسه، لدى مالبرانش لا يمكن أن يّعرف قبلياً، وبالعقل، وجود الأجسام، ذلك أن خلق العالم مسألة احتمالية، وهو يتعلق بإرادته. إن الله يعرف ماهية الأشياء ستشيرا في ذلك كلمته Verbe. وهو لا يعرف وجودها إلا بوعيه فعلّه الخاص، الذي يخلق الأجسام. هنالك إذن، حتى بالنسبة إلى الله، فرقٌ بين معرفة الماهية، وبين معرفة وجود الأجسام. بل إن هناك أيضاً، حتى في الله، شيئاً يقابل الثنائية التي نلاحظها في أنفسنا، بين الفكرة والإحساس. وهكذا، وعلى كل المستويات، نفهم وجوداً، على ما هو فيه، يختلف عن الفعل العقلي الذي نفهم به الفكرة أو العلاقة بين فكرتين. فهل من حاجة إلى القول في هذا كله، إننا نجد مالبرانش الذي

---

[١١] في هذا كله. نحن نتحدث، بالبداهة عن الوجود الحقيقي للأشياء، أي عما يمكن تسميته وجودها الأنطولوجي. لا عن وجودها الحادثي الذي يعترف به كانط للأشياء العلمية أو المواضيع العلمية. وهذا وجود يُرد إلى واقع أنها تعود إلى تجربة منسجمة الوجوه.

[١٢] جوزيف مورو: مالبرانش والمذهب السبينوزي: مقدمة لمراسلات مالبرانش ودورتوس دومران Dorotos،ص:٤٧.

يُرخِّص للعقل، كلَّ ما يمكن أن يُرخَّص به، ويحرمه، مع ذلك، من هذه القدرة الأنطولوجية، أي من هذه القدرة على بلوغ الوجود الذي يعترف له به سبينوزا؟ والشيء الذي يُعلمنا عن تصوّر معيّن للعقل، سوف يهيمن على كل القرن السابع عشر. وهو تصوّرٌ يُرى معه أن العقل لا يكون ملكة حدسية، بل يكون، أولاً، مجرّد وسيلةٍ لوضع الأشياء في علاقتها مع بعضها البعض، قبل أن يصبح لدى كانط، ملكة تركيبية. وهذا تصوّر قد يعتبر قليل المالبرانشية، إذا تذكرنا أن مالبرانش أراد أن يرى في العقل، الملكة القادرة على فهم الأشياء في الله نفسه، وهو تصور يشتق، مع ذلك، من مالبرانش. وذلك لأن العقل، عنده، إنما يُردّ إلى معرفة الأفكار وحدها، من حيث أن الوجود إنما يبلغ بشكل آخر، ولا يكون أبداً فكرة. لا فيما يتعلّق بوجود الله المدرك بلا فكرة وبمجرد النظر، فقط، بل فيما يتعلق بنفسي (روحي) التي تنكشف لي، بلا فكرة، وبمجرد العاطفة، أو بوجود الأجسام التي نملك عنها فكرة، ولكنّ وجودها لا يمكن البرهنة عليه إلا بالعقل.

وهكذا نرى كيف أن حقيقة ما، حتى ولو لم تكن مؤكدة صراحة، يمكنها أن تؤدّي بالفيلسوف إلى تغيير مركز منظوراته. إن مالبرانش لا يقبل من ديكارت لا شكه ولا الكوجيتو ـ وهي إشارات خادعة لاستقلالها، لكي نضع أنفسنا في التبعية الكلية للفعل الإلهي. وفي هذا نجده يسيء فهم المعنى العميق لمناهج ديكارت الأولى، ويعارض معناه السطحي بمعنى سطحي آخر. وهذان المعنيان يعربان عن مقاصد كل من الفيلسوفين. إلا أن بنية الشك، وما يكشفه من عنصر جوهري، يظل قائماً لدى مالبرانش الذي يُصرّح، كديكارت، بأن الوجود لا تمكن البرهنة عليه، وأن الوجود لا يدخل في نظام معرفتنا (أو يستعصي على وسائل معرفتنا) المفهومية (التصورية)، وأن عليه إذن ـ كما هو معترف به ـ أن يسكن بصورة أخرى، في تفكيرنا.

إن الوجود إما أن يُتوقع أو يُفترض، أو يُوحى به (يكشف عنه). إنه لا يمكن أن يصاغ في مفهوم ولا أن يُفهم[١٣] . وبهذا المعنى نجد أن مالبرانش

---

[١٣] مفهم، كلمة تعني، رد الحوادث إلى مفهومها (أو تصورها أو معناها، كمقابل لكلمة

يؤكد، قبل كانط، أن الوجود لا يسعه أن يكون محمـولاً أساسياً، أو خصيصة من الخصائص. أفيجب إذن أن نقدّر أن مالبرانش، لأنه آمن، في البداية، بإلـه من خالق، يحسبُ أو يُقدِّر أن العالم مجرد احتمال أو إمكان، وأنـه يحكم ذلك عصيٌّ على البرهان؟ وأكثر من ذلك، أن الانطباع الأساسي، في الاحتمال، أو بالأحرى، في اللااكتفاء، المشعور به تجاه الشيء المحدّد، هو الذي يمضي بـه إلـى التفكير أن الخلـق يظـل ممكنـاً: ونحـن واجـدون هنـا تجربـة ميتافيزيكيـة أساسية. ثم أن فكرة المادة الممكنة التي تستدعي فكرة الكائن الضروري الـذي خلقها، تجعلنا نقول: إن كل شيء يوجد إما قريباً وإما بعيداً عن الفكرة. ويشهد كلٌّ من ديكارت ومالبرانش، وكانط على نفس التجربة، ونفس اليقين.

وهكذا فـإن المنهـج الفلسـفي، لا يعنـي بـالقصد الواعـي لصاحبـه، ولا بـالمحدّدات الخارجيـة التـي يمكـن لأي سـيكولوجي، أو بـاحث اجتمـاعي أن يكتشفها فيه، ولكنه يعنى بالبحث عن الحقيقة. ولكن لهذا البحث مقتضياته التي هي مقتضيات العقل. وكثيراً ما يتساءل الإنسان عما إذا كـان علـى العقـل أن يشرح التاريخ أو أن على التاريخ أن يشرح العقل. وهناك علـى الأقـل تـاريخ واحد، لا يسع الإنسـان أن يكتبـه أو يفهمـه إلا عـن طريـق الانتبـاه الحصـري للعقل، أو للفكر، هو تاريخ الفكر نفسه. وعلى ما قلنا في كلامنا حـول هيجـل، إن العقل لا يبني التاريخ كله. ولكن يبني تاريخه نفسه. وهذا هو الذي يكشـف لمن يحسن فهمه، تاريخ الفلسفة. فإذا نحن لـم نعـد نجـد فيـه تـاريخ المذاهـب. وجدنـا أن تـاريخ الفلسـفة يبـدو كتـاريخ للعقـل نفسـه، أو بصـورة أدق، أيضـاً، علاقة على أننا واجدون، من خلال تاريخ المذاهب، ما نسميه بالعقل الخالد.

الفصل التاسع

العقلانية العلمية والعقلانية الفلسفية

بدا لنا، فيما تقدم، أن كلّ منهج فلسفي هو منهج العقل La raison. ولكن ألا يمكن القول؛ مع ذلك، إن هناك فلسفات لا عقلانية، نشأت عن ثورة الإنسان على العقل نفسه؟ وهذا العهد الذي قضيناه من نهاية الحرب العالمية الأخيرة، أتراه لم يجد أن هذا النوع من الفلسفات يتنامى؟

ونلاحظ، فيما يتصل بكل المذاهب التي يطبق عليها اسم «الكلاسيكية»، أن الجهد الفلسفي لا ينفصل عن الحاجة الملحة والضرورية لمعرفة عقلانية. وبحكم ذلك تميزت الميتافيزياء عن الدين من جهة أولى، كما تميزت من جهة أخرى، عن الأدب والشعر. ولقد أطال الناس الحديث عن تيولوجيا عقلانية ـ كنقيض ليتولوجية الوحي ـ كانت تتألف من الكوسمولوجيا العقلانية، وعلم النفس العقلاني، لتنشئ الميتافيزياء. وفي وسعنا أن نجد هذه المصطلحات مستخدمة، حتى لدى كانط، وكثيراً ما قيل أن الفلسفة بالمعنى الحق، كانت قد نشأت في اليوم الذي كان فيه سقراط قد بدأ يحذر من النزعة الشعرية الغنائية، ويقطع الصلة بالقصائد الفلسفية التي كانت عزيزة ومكرمة لدى سابقيه. وكان أفلاطون يطلب التعبير عن *الفكرة الفلسفية نثرياً*. أي بصورة مجرّدة عن كل ما للوزن والإيقاع والشعر من مهابة عاطفية. وهكذا فإن الفلاسفة هم أنفسهم، الذين كانوا، على مثال هيوم، يحذرون من العقل، على كونهم فعلوا ذلك باسم العقل: أي أنهم، إذا صحّ هذا التعبير، قدّموا لنا مبررات لعدم الثقة بالعقل لنفي العقل. ولو أنهم كانوا قد تصرّفوا، بصورة أخرى،

وأقاموا تأكيداتهم على كشوف، أو وحي، من طبيعة ثيولوجيا أو عاطفية، أي من مصدر غير عقلي، إذن لوضعوا أنفسهم خارج الحدود الخاصة بالفلسفة. وهذا ما فعله باسكال، عندما يخزي العقل تجاه الدين. ولكنه عندئذ لم يعد فيلسوفاً، ويعترف بذلك إلى الدرجة التي جعلته يُصرّح بلا التباس، أن الفلسفة لا تساوي في عينيه، ساعة من الجهد[1].

ولهذا السبب ظل تاريخ الفلسفة حتى هذه الأزمنة الأخيرة يختلط بتاريخ العقلانية. ولا ريب أن الفلاسفة صنعوا لأنفسهم عن العقل نفسه، تصورات متنوعة. فأرسطو يرى أنه، قبل كل شيء، مجموعة من المقتضيات المنطقية يحاول هو أن يبذل كل جهد لعرضها بالشكل المناسب. وكان ديكارت وسبينوزا يقدران أن العقل المنطقي غير مخصب (منتج)، ويعارضانه بعقل رياضي. ويرى هيجل، بدوره، أن العقل الرياضي، ما دام خارجياً بالنسبة إلى موضوعه، فإنه لا يملك أن يفسّر كلَّ ما في الواقع من غنى، وأحلَّ محله التصور الجدلي. ولكن سواء كان العقل منطقياً أو رياضياً أو جدلياً، فإن العقل يبقى هو العقل، فلا أرسطو، ولا ديكارت ولا سبينوزا، ولا هيجل يَدَّعي، استدعاء ملكة أخرى، من التفلسف غير هذا.

أما في هذه الأيام، فيبدو أن القضية لم تعد كذلك. ويمكننا أولاً أن نلاحظ أن مشكلة العقلانية نفسها، التي كانت تهيمن على التفكير والتعليم الفلسفيين قبل عام ١٩٣٩، تبدو الآن، وكأنها وضعت في سرير النوم، وتركت المجال حراً لقضايا ذات صلة بالإنسان المشخَّص، وقلقه وحريته، وعلاقته الأساسية مع الكون والآخرين. ولكن حتى هذه المشكلات يمكنها أن تعالج بالعقل. وعلى نقيض ذلك، نرى أنه ينضاف أو يتبع، في إطار الفلسفة، صور تعبير عن الأفكار، يراد لها أن تكون ذات وقع فقط، وعميقة، وتعتمد لدى القارئ، لا على المحاكمات الخالصة بل أيضاً على التجربة الداخلية والهيجان، أو على التعاطف. وبمعنى ما، يمكن القول؛ إن هذا التحول بدأ مع أيام نيتشه الذي لا يتردد في عرض أفكاره بصورة الحِكَمَ أو الآيات، أو على أسلوب

---

[1] نحن لا نقدر أن الفلسفة كلها تستحق ساعة من الجهد. باسكال في كتابة الأفكار رقم ٨٤ في تصنيف Anzieu و ٧٩ في تصنيف برنتشفيغ.

غنائي Lyrique، أو مثير للأسى. وما من أحدٍ كان يجادل منذ خمسين سنة في أهمية نيتشه. ولكن الكثيرين يترددون الآن في أن يروا فيه فيلسوفاً، كما لو أن صورة جديدة للتفلسف بدأت معه.

لكن إحلال التعبير المباشر عن الآراء الذاتية إذ تؤدي - بغض النظر عن كل عرض منطقي - عن طريق الإشعار بالعمق، وبالحقيقة التي يثيرها التعبير - كبديل عن العرض المستند إلى البراهين - ليس بالعلامة الوحيدة على دخول بعض اللاعقلانية في الفلسفة. أما الغموض، فإنه صورة أخرى. وكما لاحظ ذات يوم جان بران Jean Brun، فإن كثيرين من القراء، متى بذلوا بعض الجهد لفهم غامض، حسبوا بعد هذا الجهد، ومن غير أيّ بحثٍ مدقق، أن ما يؤكده النص صحيح. والواقع أننا عندما نكون قد استنفدنا، في تحليل صفحة ما، كل ما لدينا من طاقة، نرى أنفسنا سعداء، بأننا فهمنا، وسعداء إلى الدرجة التي نهمل فيها كل حسٍّ نقدي، يتصل بحقيقة أو خطأ. وهكذا فإن المهابة والتخويف يكتسبان حق التسجيل.

ومن جهةٍ أخرى هذه المرة فقط، نكتشف لدى الفلاسفة الأكثر استحقاقاً للتبجيل، ميلاً إلى البحث لدى الشعراء، عن حقيقة الفلسفة. فهيدغر مثلاً يكثر من الإصغاء إلى الشعر، وجان وال Jean Wahl، ينتظر من الشعر تجديد الميتافيزياء. ولكن من البديهي أن قوة الهيجان هي التي تروعنا في الشعر لا قوة البرهان التي تهدينا في بحثنا[٢] .

ونحن نعرف أيضاً أن الفينومينولوجيا، والوجودية المشتقة منها، أرادتا، في حالات كثيرة، إحلال الوصف، محل الشرح. وكان Le Senne يُعرِّف الفلسفة، باعتبارها وصف التجربة[٣] . وفي هذا ردٌ مشروعٌ على تجاوزات بعض العلوم الإنسانية، التي تميل - لمصلحة بعض القوانين العلمية، إلى إهمال كل ما تعلّمناه في تفكير القرون الماضية، حول الإنسان. وفي هذا أيضاً حرصٌ مشروع أيضاً، على البدء أولاً، بوصف ما يجب أن نفهمه بعد ذلك،

---

[٢] انظر من أجل هذا دراستنا: الميتافيزياء والشعر، في هذا الكتاب أيضاً.

[٣] انظر هوامش الفصل الأول.

حتى ولو لم يكن له من هدفٍ إلا تجنّب المشكلات المزيّفة.. وهذا أيضاً إهمال لكل ما في مهمة الفيلسوف من أشياء أساسية، وكما أنه خطر من التعسفية الكاملة. فعندما أصف مدينة فإني أضع على الخريطة، علامة طريق، ويمكن دائماً، فيما بعد، ملاحظة عناصر روايتي، وعناصر المدينة، واحداً بعد واحد، ونقاط الطريق. ولكن إذا كنا «نصف» الشعور، فأين يجد الإنسان المقارنة، في الحكم على سلامة وصفي؟ وبالتأكيد لن نجد هذه في المعطى العاطفي والمعيشي، لشعوري نفسه. ومن هنا نخلص أن ما نؤكده يظلُّ بلا برهان ممكن. وكم من وصفٍ لسارتر يتعلق «بقراب العدم manchon de néant» الذي يحيط بالأشياء، أو يتعلق «بالتزيف الداخلي» الذي يجري به عالمي باتجاه الآخر - الموضوع (Vers autrui - Objet) لا يغرينا بنوع من السحر الكلامي، الذي يخص الأدب. ويبدو هذا كله - ويجب الاعتراف به - وكأنه يبرر رأي أولئك الذين يرون أن مفهوم الحقيقة، يجب أن يحتفظ به للتأكيدات العلمية. ذلك أن من المقرّر والواقع أنه لا حقيقة إلا حيث يوجد عقل، وأنه ليس من الممكن أن نتحدث عن الحقيقة حيث لا وجود إلا للسحر، وحيث يقوم تأكيدٌ بلا برهان، أو وصف لا يمكن التحقق منه[٤].

ومع ذلك، فإن الفلسفة ليست هذا، ولا يسعنا أن نخلط بها العناصر الأدبية التي كثيراً ما تتسلّل اليوم إلى الأعمال التي يغلب عليها الطابع الفلسفي. ولا ينبغي أن يؤخذ إنكار العلوم، على نحو ما نراه لدى فلاسفة حديثين مثل برغسون أو ميرلو بونتي، على أنه إنكارٌ للعقل كله. وحقاً فإنه ليس من المشكوك فيه أن يكون أحدَ مصادر الفلسفة المعاصرة، احتجاجا على الادّعاء بمدّ معرفة عقلية من النوع الجدلي، أو من النوع العلمي، إلى الذات الإنسانية. فكيير كيجارد يثور على هيجل الذي يريد أن يدخل شعور الإنسان في المذهب. وأحدث من ذلك أن جان بوفريه Jean Beaufret، وميرلو بونتي Merleau - Ponty، تحدثا عن فرحتهما الكبيرة - لدى الخروج من السوربون - بنجاح الفينولوجيا، والعودة إلى الأشياء. نفسها..ولكن القضية هي أن نعرف ما إذا كان هذان

---

[٤] سارتر: الوجود والعدم ٣٣٩-٧١٦.

المؤلفان عندما تعارضا، باسم الذات والحقيقة الإنسانية، مع بعض نماذج العقلانية، قد قطعا حقاً علاقتهما بالعقل. إن هذا ليبدو مشكوكاً فيه.

ويثور كيير كيجارد على هيجل. وحقاً فإنه، مع هيجل، تسللت إلينا «الفكرة القائلة بأن كل فكر، أو طموح إنساني لقول الحقيقة» يمكنه هو نفسه، أن يعتبر كلحظة في إطار موضوعي وتاريخي، يجعله مفهوماً. وإذن فإن كيير كيجارد يدافع بصورة مشروعة تماماً، عن حقوق الذاتية، ضد العقل الهيجلي. ولكن يمكننا أن نتساءل عما إذا كانت كل عقلانية تُرَدُّ إلى العقلانية الهيجلية. أو بصورة أخرى، نتساءل عما إذا كان هيجل لم يخلط العقل، مع ما كان يعتبر لدى الكلاسيكيين، نقيضه، أي الواقع Le Fait. و كما هو معروف، فإن هيجل يعتبر أن كل ما هو واقع، هو معقول، وكل ما هو معقول، هو واقع، وأن المطلق هو ذات، ولكن عندما نقرؤه، يخامرنا الانطباع بأن ما يقدّمه لنا تحت اسم «المعقول»، وحتى اسم «الذات» هو، بكل بساطة، الواقع، أي التاريخ الذي عُمِّد باسم العقل، أي التاريخ المبرز جدلياً. إن الضرورة الهيجلية. كثيراً ما تبدو وكأنها ضرورة واقعية ألبست ثياب العقل.

أما الانسلاخ الذي قام به كل من بوفريه وميرلو بونتي، وكثيرون آخرون، عن العقلانية، فإنه يُشرح بما صارت إليه العقلانية الفرنسية. أيام دراستهم. وأرجح الظن أن هذه العقلانية. لم تكن تسود سيادة كاملة، حتى في السوربون نفسها: فالحسّ الحيوي المعروف للفلسفات، والذي نجده لدى بريهييه Brehier، وتساؤل جيلسون Gilson عن علاقات العقل بالإيمان، وتجريبية جان لا بورت Jean Laporte قد تسمح بلمح آفاق أخرى. أما العقلانية السائدة فكانت ما تزال عقلانية هاملان Hamelin، وأحدث منها عقلانية برنشفيغ Brunschwicg. ولكن هاملان، بإعطائه الأولوية للعلاقة، كان يقدّر أن التجربة، ليست إلا البديل عن معرفة قبلية، ما تزال مستعصية. أما برنشفيغ، فإن همّه هو معارضة فلسفات الوجود (de l'être) التي كان يدينها، بفلسفات الواحد. Philosophie de l'Un قاصداً، كالعلم ومعه، إلى توحيد تنوّعات الحوادث المعطاة موضوعياً. ثم أن الشيء بذاته، لدى كانط، فيما كان يبدو وكأنه احتفاظٌ بحقوق فلسفةٍ لا علمية، كان يشبه الفضيحة، كما أن الطرح الأرسطوي، لمشكلة الوجود، كان يبدو

صبيانياً. أما المعيش، فكان يبدو لبرنشفيغ، وكأنه غير جدير بإشغال أية فلسفة. فكل قلق كان يعتبر شيئاً غير فلسفي، وكان برونشيفيغ يمضي إلى الحدّ الذي يدّعي معه أن مشكلة موته، لم تكن تعنيه في شيء.

وعلى ذلك فإنه يمكننا إذن أن نحسب، أن النجاح الذي عرفته الفلسفة الألمانية، بعد مثل هذا التعليم، قد نشأ من أن الباحثين مضوا إليها، ليبحثوا عن التفكير في المواضيع التي كانت العقلانية الفرنسية تبدو وكأنها استبعدتها عن الفلسفة. وأرجح الظن أن تجربة الأعوام ١٩٤٠–١٩٤٥ وكل ما كشفته في الإنسان من أشياء مقلقة ووحشية، قامت في ذلك، بدور حاسم، عندما وضعت في المستوى الأول، تلك المسائل التي كان يبدو أن الفلسفة الفرنسية تُهملها، مثل المشاكل التي تتصل بالقلق والموت. وهكذا فإن كثيرين اتجهوا إلى الفكر الألماني، حيث كانوا يجدون مشكلة الوجود، وبُعدَ المعيش. ولكن هذه المشكلة، أو هذه الأبعاد، كان يمكن أن يكتشفوها بنفس الجودة، في عقلانية كبار فلاسفة الماضي؟ ولئن كانت العقلانية الفرنسية، في بداية القرن، قد اختفت، فذلك لأنها لم تكن فلسفية، حقاً، وكانت قد تجمدت في فيما يشبه موقف عقل علمي وموضوعي، أي عقل لم يكن في مشكلات الرغبة، والقلق، أو الموت ما يحمله على أن يرى لها أي معنى.

ولم يكن العقل الذي يعتمد عليه برنشفيغ، كذاك الذي نعرفه بالتأكيد لهيجل. ومع ذلك، وعلى شاكلة العقل الهيجلي، فإن العقل العلمي لا يمكن فصله عن مجموعة الوقائع، غير الإنسانية، أو غير الذاتية، وعلى كل حال، فهيجل يرى أن حروب الزمن القديم (يعني حروب اليونان)، وعلاقة السيد بالعبد، والثورة الفرنسية، مظاهر أو تعابير عن العقل. أما برنشيفيغ، فإن قوانين الثقالة (الجاذبية) والعلاقات الرياضية، كانت المقياس الذي يستخدمه في دراسة مشكلاته. ونحن نجد أنفسنا، في الحالتين، تجاه مذهب وقائع. وبهذا المذهب، لا بالعقل الحقيقي، يجد الشعور الإنساني أنه مظلوم. ومن هنا نشأت فلسفات اللامعقول. ولم يكن لنشوئها هذا أن يوجد إلا في عصرٍ، تمّ فيه انفصال الذات والعقل، حيث يبدو بالضبط أن العقل قد مر من جانب العالم لا في داخله ـ وهذا ما ينبغي قبوله ـ ذلك أنه في اللحظة التي دُفع فيه بالشرح العلمي إلى

أقصى مداه، أو المدى الذي لم يكن يعرفه من قبل، تمّ ظهور الفلسفات التي تدّعي أن العالم سخيف أو عبث. أو ليس في هذا برهان على أن العبث بالنسبة إلى شعور الإنسان، هو بالضبط، المعقول العلمي؟ وحقاً فإن ما يبدو لنا عبثاً أو ظلمات، هو أن الطبيعة تنتظم بقوانين تجرح رغائبنا، وتتجاهل أعمق مقتضيات حياتنا. ولكن هل العقل العلمي الماثل في قوانينه، هو كل العقل؟ وكان ليبنتز، في القرن الثامن عشر، يعارض على العكس، عالم الضرورة، بعالم العقل، حيث يجد هو عالم الأسباب الغائية.

ولقد نشأ هذا الإهمال الظاهري. للمذهب العقلاني، لدى الكثير من الفلاسفة المعاصرين، عن التضاد بين عقل علمي (أو عقل حسوب فقط، يشبه ما يمكن التعويض عنه بالمكنات) وبين شعور عاطفي، كان، وهو يجد نفسه مفصولاً عن نظامٍ لم يعد يجده إلا في الأشياء الخارجية، بحيث لا يعود إلى التماسك، إلا في حالات اليأس والهم، وفقدان الرحمة الربانية. وهنا يظن الشعور أنه موجود بلا عقل، بلا معنى، أو بلا مبرر لأنه يجد العالم عبثاً. ولكن أكان يمكن أن يطلق على نفسه هذا الحكم لولا أنه، في أعماقه، عقل.

والحقيقة أنه يكفي أن ننظر إلى العقلانية الكلاسيكية، لكي نجد أنفسنا، في جو آخر.. ونكتشف تصوراً للعقل لا يتعارض مع أي شيء من حقوق الذاتية. فما من مرةٍ كانت فيها الحياة الروحية، تُرَدُّ إلى ممارسة فكرٍ علمي، وما من مرة دون المساس أبداً بمشكلات الإنسان الحيوية. وما من مرة، كان الموضوع المعروف في العلم، يصبح مقياساً للوجود، أو للحقيقة.. ولا يكاد العقل يضلُّ أقل الضلال في الموضوع، إلا وذُكّر باستمرار: أني أنا نفس، وأنا عقل.. وبهذا المعنى، استطاع ديكارت أن يقول: «إني لست إذا على وجه الدقة إلاّ شيئاً يفكر، أي روح، أو فهم، أو عقل»[٥] . وهذه جملة تبدو للعقلاني المعاصر، غريبة تماماً. ترى من الذي إذ يحاول أن يعرّف نفسه، وأن يقول إنه هو في أعماق نفسه يسمح لنفسه أن يقول: «إني عقل»؟

---

[٥] ديكارت: التأمل الثاني II, Garnier, AT. IX,21، ٤١٩.

غير أن ديكارت، في هذا، ليس وحيداً، إذ أن سبينوزا يرى «أن ماهية كيانه، هي الجهد، الكوناتوس Conatus »[٦] . وهذا الجهد الذي يصبح رغبةً عندما يعي ذاته، هو أساس (جذر) مسراتي، وآلامي.. وصور حبي، وأنواع كراهيتي. ولكنه أيضاً، وبصورة لا تقبل الانحلال، رغبة في الفهم، وإذن فهو عقل. وهذا العقل الحق، هذا العقل الذي هو رغبة والذي يُكوّنني، هو على وشك أن يقودني ـ دون أن أنقاد لنفسي ذاتها ـ إلى التفكير بحق في كل الأحداث التي تكوّنُ حياتي: إنها تقود إلى الحرية.

وحتى لدى كانط نفسه، نجد أن العقل العملي، هو حقاً ما يتيح لي بلوغ ما تشتمل عليه الذات، التي هي أنا في أعمق أعماقها. والتجربة الأخلاقية هي ما يسميه كانط «عمل من أعمال العقل»[٧] حيث أستطيع، بالاعتماد على هذه الواقعة، أن أرقى إلى تأكيد حريتي. بحيث أنه يمكن القول: إن الآمر الأخلاقي، على الرغم من أنه، هذه المرة، هو العقل الذي ينكشف في دائرة حياتي الحسية، ويبدو فيها كشيء، يكشف لي ذاتيتي الحقيقية.

ونحن نلاحظ أننا في هذا كله، بعيدون جداً عن المذاهب التي تعارض بين العقل والذاتية. ويميّز ميرلو بونتي في كتابه "الفلاسفة المشهورون". خلال دراسته للقرن السابع عشر، يميز فيها بين أمرين اثنين هما: «العقلانية الكبرى» و «اكتشاف الذاتية». ويبدو مما يسميّه بالعقلانية الكبرى، أنه يشعر بالشوق والأسف. إنه يعجب به، ولكنه لا يعتقد أنه ممكن بعد الآن. أما اكتشاف الذاتية، فيبدو له على العكس فجراً وبداية. ولكن لا شيء أشد عشوائية من مثل هذا التقسيم. ونلاحظ أن دراسته لديكارت، موضوعةٌ في فصل: العقلانية الكبرى. وستكون أيضاً، دراسة مشروعة، في أي فصل مخصّص لاكتشاف الذاتية subjectivité. ذلك أن ما يسمى فيما بعد بالثورة الكوبرنيكية في الفلسفة، قد بدأت مع الكوجيتو الديكارتية. وكانت الطبيعة، قبل ديكارت مفعمة بكائنات، تنمو تبعاً لقوتها الذاتية. أما مع ديكارت، فإن العالم لم

---

[٦] انظر على سبيل المثال: سبينوزا، الأخلاق III، الجملتان VII,IV.

[٧] قانون أساس للعقل الخالص العلمي Scobi.

يعد إلا مجالاً منبسطاً. ولكن مقابله الضروري (Correlatif)، يصبح الـ «أفكر» التي تؤلف مع الله، الشرط والدعم لكل معرفة علمية، وكل تصوّر (أو تمثل représentation).

وعلى ذلك فإن «الأفكر» الديكارتية، ليست بذاتية عدوة للعقل، أو أفلتت من العقل. ومن جهة أخرى، إنها هي نفسها عقل. والشيء الذي لا يمنع ديكارت من الاعتقاد بوحدة النفس، والقول: «إنه ليس فينا إلا نفس واحدة، وإنه ليس في هذه النفس أي تنوّع في الأجزاء: إنها هي نفسها الحاسّة والعاقلة، وكل شهواتها، وهي إرادات»[^٨] بحيث يمكن القول: إن العقل ذات، والذات عقل. والأمر كذلك لدى سبينوزا: فشعوري الراغب هو نفسه، وفي حقيقته، عقل.

فهل هناك عقلان، عقل العلماء وعقل الفلاسفة؟. لا شيء من ذلك أبداً. ولكن إذا لم يكن هناك عقل واحد، فإن هناك عقلانيتين، أو إذا شئنا. استعمالين ممكنين للعقل. وهنا نعود إلى فكرة عزيزة عليّ. وأعني بذلك، أن الشيء الأكثر أهمية في الفلسفة، ليس هو المضمون، أو تنظيم العلاقات المكتشفة، بل هو الموقف العقلي الذي نتبناه. إن هناك فرقاً أساسياً بين الاكتشاف الفلسفي للعقل الذي لا يمكن فصله عن تجربة ذاتية، ومنهج حي (معيش)، وبين الاستخدام العلمي للعقل المتصل بوضع تقني. ونحن نعتقد أن عقلانية بداية هذا العصر، إذا هي لم تبرز ما يكفي من الحيوية للتلاؤم مع الهموم الجديدة لزماننا.. فذلك لأنها تجاهلت هذه الحقيقة الأساسية، وانكشفت بهذه الصورة، غير وفية لاتجاهها الفلسفي الخاص.

إن العقل العلمي، عقلٌ نستطيع استخدامه، أو إذا شئنا، إن العقل يصبح علمياً عندما يستخدمه الإنسان، كما لو أنه يستخدم أداة من الأدوات. وليس من المشكوك فيه، أن العقل، بالنسبة إلى أكثرية معاصرينا، ليس إلا ملكةً بين ملكات (أو قدرةً بين قدرات أخرى)، أي قدرة تتيح لنا أن نفهم العالم، وإنشاء العلم له، والتحكّم فيه أخيراً بالتقانة. إن العقلاني الحديث رجل يستخدم عقله،

[^٨]: ديكارت: أهواء النفس، المادة:٤٧. الأخلاق IV القطبة رقم ٧٣.

يستخدمه أيضاً لاكتشاف ما يفترضه من عقل في الأشياء، واكتشاف العقل الموضوعي، من خلال ما تقدمه له التجربة: ذلك أن كلمة العقل تدلُ أيضاً، في الموضوع، على علاقةٍ تُشرح أو تُفسر معلوماً ما، كما تشرح، في الذات، تلك القدرة على اكتشاف هذه العلاقة، واستقراء الأحكام واستنتاجها وتكوين المفاهيم، تبعاً لمبادئ معيّنة. وفي هذا كله يمنحنا العقل وسيلة الوصول إلى هذا العالم وإنشاء معرفته، والهيمنة عليه. وأكثر من ذلك أنه، من حيث هو موضوع لتجربة خاصة، ذلك الشيء الذي يسمح لنا بفهم مواضيع التجربة، أو لنقل: بفهم أشيائها.

أما عن سبينوزا، فعلى العكس تماماً. فالإنسان العاقل، ليس هو ذاك الذي يستخدم عقله، كما تستخدم أداة من الأدوات. إنه هو الذي يُقاد بالعقل Homo qui ratione ducitur والعقل هنا، هو ما يفرض نفسه على الإنسان، وفي الوقت نفسه يكوّنه أو ينشئه. وبمعنى آخر مختلف بعض الشيء، ولكنه يظل في إطار شبيه بالإطار الذي نتحدث ضمنه، فإن فلسفة مالبرانش تهدف إلى إنقاذ الإنسان، أو إنقاذنا جملة، من معتقداتنا الخاطئة، وتمضي بنا إلى عقل إنساني فاعل. فالأفكار تدرك، ويبدو العقل كنور يضيئنا، أو هو الكلمة intellect الإلهية نفسها. ويجب أن نسأله. وأن نستشيره، والتخلص من الحواس، لكي ندرك الله بها بصورة أفضل، الله الذي هو الحقيقة. ولا ينبغي لنا أن نستخدمه، بل أن نخضع له.

إن مثل هذا العقل ليس بالشيء المستمدّ من الشيء المجرّب، ولا هو استخدامنا العقلي للأشياء. إنه ليس بالشيء الذي يمكن تجريده من الفعالية العلمية، أو من الصيرورة الجدلية للتاريخ. و أصحّ من ذلك أن تقول: إنه يبدو وكأنه يمضي بنا إلى ما هو أبعد من العالم، ويصدر عما هو من جانب الذات. إنه ذاك الذي يكون في البداية حاكماً، ويجعل العلم ممكناً. ولهذا نجد أن حركة العقل، لدى الفلاسفة، لا تمضي أبداً من الموضوع إلى الذات، بل من الذات إلى الموضوع، ومن الإنسان إلى العالم. بل إنه يمكن القول إن هذه الحركة تنشأ من حقيقة réalité، أعمق من الذات، حقيقة تتجاوز الذات، وتنشئه

كإنسان، وتحمله فيما بعد نحو العالم الذي ينبغي أن نعرفه. وهكذا فإن الأفكار، لدى ديكارت، أشياء فطرية، وضعت فينا من قبل الله، وهو الحقيقة الإلهية التي تتيح لنا أن ننشئ علماً للأشياء بعد الشك الذي يحملنا على التساؤل عن قيمة هذه الأشياء. وهذا الذي علينا أن نعترف به، هو أن ديكارت أحياناً، بسبب من عدم الأناة أو من مجرد التخمين، يتصرف تصرفاً غير سليم. ومثال ذلك أنه عندما لاحظ أن التجربة تناقض قوانين الصدمة le Choc، التي كان قد كشف عنها، يكتب قائلاً وكأروع ما يمكن: «إن براهين هذا كله، هي من الصحة، بحيث تظل كذلك حتى ولو أرتنا التجربة العكس. وسنكون مع ذلك مرغمين على أن نؤمن بعقلنا أكثر مما نؤمن بحواسنا. هذه فكرة لا يمكن البرهان عليها في الفيزياء، ولكنها فكرة نبيلة، إذا نحن أحسنّا التفكير فيها، وجدنا أنها الأساس الوحيد الممكن للأخلاق، ذلك أن العقل، في هذا المجال هو على حق دوماً، إنه يبقى الناظم والنور والقانون، وينكشف وحده القادر على معارضة ظلم الوقائع، وضغط الأهواء» بالحق الذي يبدو هو فيه الأساس والعلامة معاً.

ونحن نلاحظ بهذه الصورة أن واقع استخدام الإنسان عقله كأداة، والواقع الآخر الذي يجعله مقوداً بعقله، يشتملان على موقفين متعارضين. أما معيار قيمة أداة ما، فهو نجعها، وبالتالي، تلاؤم الأداة مع الشيء الذي ينبغي أن تؤثر فيه. (أو تسمح بذلك). وهذا هو السبب في أن العلم الحديث متعلّق بالتجربة الموضوعية، ولا يتردد في إعادة النظر في مبادئه الخاصة، عندما لا تعين هذه على فهم العالم. وبهذا نجد أن الواقع هو الذي يصبح علامة على الوجود والقيمة. وتختلط الحقيقة عندئذ بالموضوعية، وتمضي كلها إلى جهة الأشياء. وهذا واضح لدى ديكارت، إذ لا يمكن أن توجد أزمة في المبادئ. ويجب أن نستبقي هذه، حتى إذا كانت ضد التجربة نفسها. وهذا مما يدين علم ديكارت. ولكنه يزيد من عظمة فلسفته.

وسنرى، أن عدداً كبيراً من الحقائق، والإنكشافات، والتجارب، التي نمضي الآن للبحث عنها، خارج المذهب العقلاني، كانت، بالضبط محتواة في العقلانية الفلسفية، التي تفقد معناها بنظرنا إذا نحن لم ننظر إلى العقل، إلا في

محتواه، وفي انتصاراته على العالم، لا في مجموعة قدراته، في الموقف الذي يفرضه عليها، وفي التجربة الخاصة التي يقدّمها لنا. فإذا نحن لم نبق، من عقلانية القرن السابع عشر، إلا الجانب العلمي، فإن هذا يعني أننا نشوهها. ولهذا كانت العقلانية الفرنسية في بداية القرن العشرين، تنتسب خطأ إلى العقلانية الكبرى، التي لم تكن منها إلا الاستطالة الجزئية، أو الأكاديمية، إذا صحّ التعبير. إن الفنانين الأكاديميين يعتقدون أنهم يتابعون ويكملون ويوازون في القيمة، أولئك الفنانين العباقرة، لمجرّد تقليدهم في وسائلهم. وكذلك فإن العقلانية الفرنسية، في بداية هذا القرن (القرن العشرين)، كانت تعتقد أنها تمشي على خطا ديكارت وسبينوزا، بجمعها جزءاً من تراثهما، وكأنها قطع من عقيدتها، مفصولة عن الحركة الكلية والعميقة، للشعور، الذي أنشأهما، وكانت هذه العقلانية الأكاديمية تنصب نفسها كحكم لنموذجها، وكانت تريد تطويره. إذ أنها كانت تلوم ديكارت على نزعته الجوهرية، بوضع الكوجيتو في لغة المتكلم الأول. وكانت تلوم كانط على أنه كان متخلفاً بالنسبة إلى نزعته الرياضية، السائدة في أيامه، وتنتقد هيجل على أنه لم يطابق بين تصوره للعقل، وتصوّر العقل الذي كان يبدو فاعلاً في العلوم. أما لدى سبينوزا، فإنه كان يعلي من شأن المحمول المفكّر به، الذي كان يحاول إحلاله محل وجود الجوهر، نفسه، ويرى في تصور الامتداد، نتيجة، لاكتشافات الهندسة التحليلية، وهو اكتشاف لم يشر سبينوزا قط إليه.

إن عقلانيي بداية هذا القرن كانوا يظلون فلاسفة. وهذا صحيح. وكان هم هاملان الوصول إلى إعادة تكوين الشخصية. وكان همّ برنشفيغ أن يؤكد فعالية الذات العارفة. ولكن العقل الذي يستخدمونه للوصول إلى هذه الغاية، يظل عقلاً مشوّهاً، كأنه لا يستحق إلا اسم «الفهم» على الأكثر، وكان هو العقل الوحيد الذي ينشئ العلم. ولا ريب أن واحداً من الأدوار الأساسية للعقل هو أن ينشئ العلم، وعليه أن يُفهمنا العالم، وهنا نجد مبدأ ليبنتر في السبب الكافي principium.reddendae rationis ويجب، من أجل ذلك أن نحسن، أولاً، عرضها أمام عينيه، وأن يجعل منها أشياء، ولكن هذا الموقف العلمي ليس إلا أحد المواقف الممكنة للعقلانية.

ولهذا السبب، تموت العقلانية الفلسفية، متى أريد تحديدها، أو التضييق عليها. وليس لنا أن نستمد صورة العقل من العلوم، لأن هذه قد نشأت عن العقل. ولا يسعنا أن نشرح الإنسان، بالاعتماد على عقل علمي فقط، ذلك أن العلم نشاط من نشاطات الإنسان، وليس إلا واحداً من هذه النشاطات. وكان كبار العقلانيين يعرفون هذا كله، ولهذا فإن العقل في فلسفتهم لا يُردّ إلى مجرّد ملكة تتيح لنا فهم العالم، ذلك أن طموحه أكبر بكثير. إنه يحاول أن يحل مشكلة طبيعةِ الإنسان كله، كمشكلة الرغبة، ومشكلة الوجود ومشكلة الخير. إنه يعرض (أي العقل) غايات لعملنا، ويرشد حياتنا.

وإذن، فمرة أخرى أيضاً، نقول إن تشويه الفلسفات، يعني أن ننظر إليها كمذاهب أي جملة من النظم الموضوعية للعقول. وإنه لمن سوء فهمها أن تُردّ إلى محاولاتٍ لتكوين علم للعالم، وشرح أشيائه. فكم من مرةٍ، مثلاً، لا نحتفظ من ديكارت فيها، إلا جهده من اجل تأسيس فيزياء مؤكدة. عندئذ تكون ميتافيزيائيته متعلقة بهذا المشروع، وسرعان ما تبدو هي نفسها نظاماً موضوعياً للعقل. وبالعكس، فإن الفلسفة الحقيقية تهب للعقل مجموعة قدراته. وعندها - قبل أن تكون أداة ــ أن العقل هو انكشاف (وحي)، ورغبة، حب ومعيار. وكل فلسفة حقيقية تعلّمنا أنه لا الواقع، والعالم، بمقاييس للحق، أو مقاييس للخير. بل إن المقياس فيها هو العقل، والإنسان فيه هو الرسالة والعلاقة، عقل كامل، هو، في آن واحد، ميتافيزياء وأخلاق، وهو عقل تغرّبه العقلانية العلمية، وتخصّصه فلا يبدو إلا في مناهج لعقلانية فلسفية حقاً.

الفصل العاشر

تجربة العقل

ليس في وسع الإنسان أن يميّز بوضوح بين عقلانية علمية، وعقلانية فلسفية، من غير الرجوع إلى المواقف الشعورية الخاصة بالعلم وبالفلسفة. ويقول كل العلماء، وكل الفلاسفة إنهم عقلانيون: فالعلم يقتضي، من كل تأكيد (أو حكم) أن يقدّم براهينه، ويُعرّف المسيحيون، الفلسفة ـ تماماً كالمفكرين الأحرار ـ بأنها جهد عقلي يبقى في المستوى العقلي[1]. أما التمييز بين عقلية منهجية، تعتبر أن العقل هو معيار لمعرفتنا، وبين عقلانية عقائدية، تدّعي أن الوجودَ كله معقول rationnel، فإنه لا يسعه أن يفيدنا أكثر، في فصل الفلاسفة عن العلماء: ذلك أننا واجدون في هؤلاء وأولئك، هذين النوعين من العقلانية. وبالمقابل فإن موقف رجل مثل سبينوزا أو آخر مثل كانط، كل منهما يتابع عقلاً يبقى مصدراً لهما ومعياراً، لا يمكن أن يخلط بموقف عالِم يستخدم عقله، بلا مبالاة، في حسابات غريبة عن شعوره، لإقرار القوانين التي تسمح لقمر أن يدور في فلكه، أو لصناعة قنبلة نووية. أفيقال إن العقل في الحالتين يغيّر حياتنا؟ أما في العلم والتقانة، فإنه يغيرها من الخارج، بنوع من ردّ الفعل. ويصحّ ذلك على الجهلة، كما يصح على العلماء أنفسهم. فكل منهم اليوم، يركب طائرة، أو يستخدم الهاتف، دون أن يعرف القوانين التي تجعل

---

[1] Gouhier. الفلسفة وتاريخها، ص:٢٥، ويذكر غوهييه السيد جيلسون Gilson بهذا المعنى: «الفلسفات هي مذاهب من الحقائق العقلية (مجلة الجمعية الفرنسية للفلسفة، آذار ١٩٣١)، كما يذكر Maritain» إذا نحن كنا لا نعتبر المجال الفلسفي كشيء يمكن الوصول إليه عن طريق القوى الطبيعية للعقل الإنساني. عندئذ لا نعرّف الفلسفة، بل ننتقيها. انظر كتابه: (حول الفلسفة المسيحية،ص:٣١-٣٢).

عمل هذه الأجهزة ممكناً. إن العقل العلمي لا يغيّر الحياة، إلا بتغيير العالم أولاً، بحيث يبدو لنا أن تأثير هذا التغيير يأتي من العالم مع الاتفاق على أن التقانة العلمية قامت، أول الأمر، بالتعويض جزئياً عن العالم الطبيعي، بعالم صُنع من قبل الإنسان، وهو يحمل آثار تفكيره. ومع ذلك فإن هذا العالم الجديد، يظل عالماً، والعقل الذي أنشأه، على الرغم من أنه يظل في خدمة رغائبنا، يظل خاضعاً لقوانين الطبيعة، ذلك أنه لا يسعنا أن نتحكّم في الطبيعة، إلا بالخضوع لقوانينها.

أما الموقف الفلسفي: فإنه لا يضع العقل في خدمة أي شيء، ولا يعلقه بشيء. وهكذا فإن العقل، في الفلسفة لم يعد يغيّر العالم تبعاً لرغائبنا. ولكنه يغيّر الحياة ـ وبصورة مباشرة هذه المرة ـ تبعاً للرغائب السطحية للفيلسوف أولاً، ليدع المجال لبروز مقتضياته (حاجاته) الأكثر عمقاً. وهكذا فإننا لا نستطيع، في هذا المجال، أن نفصل بين الذاتية والعقل. وهذا الفصل، الذي يستخدمه بعض المحدثين، ضد العقل، بغية تغليب حقوق «الذاتية» إنما هو في الواقع، العلم، والعلم وحده الذي قام به.. بعد أن أخضع العقل لمشاريع الذات العفوية والراغبة. وتبدو هذه المشاريع، التي قُبلت، من غير نقاش، فوق كل نقد عقلي. ومن جهة أخرى، فإن القوانين التي تستخدمها، قوانين طبيعية، فتبدو بحكم ذلك معقولة وغريبة عن الإنسان، في آن واحد، بحيث يمكن القول: إن العلم يفصل الذات والعقل فصلاً مزدوجاً. وعلى العكس من ذلك تماماً، فإن الديكارتي لا يرى في الذاتية والعقل إلا جانبي الحقيقة (الواقع) ذاتها. أما العقل الذي ينشأ عن الذات، باعتباره مكوناً لها، فإنه يبدو للديكارتي علمياً وأخلاقياً بصورة لا انفصام لها، بحيث يمكن القول: إن هذا العقل، على بعده عن إرادة إخضاع العالم لمشاريع الإنسان، مهما تكن هذه المشاريع، يطمح في الوقت نفسه، بفرض قوانينه على العالم وعلى إراداتنا. ولئن كان للعقل الديكارتي، «أن يجعلنا أساتذة للطبيعة، ومالكين لها»[٢] فإن عليه أيضاً أن يجعلنا سادة على عواطفنا وأهوائنا. وهو يقدم لنا غايات، وينكشف في

---

[٢] ديكارت: خطاب حول الطريقة. القسم السادس 62, At.VI و Garnier..١,٦٤٣.

نفس العمل الذي يكتشف به الإنسان نفسه، ويتكون كإنسان، لا كالحيوان الراغب في استخدام العقل، بل كحيوان عاقل.

ولهذا فإن الفلسفة لا يمكن فصلها عن الأخلاق، إذ أن الفيلسوف يطلب من العقل إضاءة دربه، وتوجيه سلوكه. ويرى مالبرانش أن العقل يكشف لنا، في نفس الوقت، علاقات الكبرَ، وعلاقات الكمال، ويجعلنا ندرك، على سبيل المثال «أن حيواناً أدعى إلى الاحترام من حجر، وأقل احتراماً من الإنسان». ذلك أن هناك نسبة أكبر من الكمال، إذا مضينا من الحجر إلى الحيوان، لا إذا مضينا من الحيوان إلى الحجر.

ويضيف مالبرانش قوله «إن من يرى علاقات الكمال هذه، يرى حقائق ينبغي عليها أن تنظم احترامه، وبالتالي، هذا النوع من الحب الذي يحدده الاحترام. ولكن الذي يحترم فرسه أكثر مما يحترم سائقه. أو ذاك الذي يعتقد أن الحجر في ذاته، أدعى إلى الاحترام من ذبابة، وأن أصغر الأجسام المنتظمة، لا يرى ما ربما ظن أنه يرى.. فإن العقل الكلي... ليس هو الذي يدفعه إلى الحكم كما حكم، وليس هو حب النظام. بل إن حب الذات هو الذي يدفعه إلى أن يحب، كما يُحب»[٣] .

ولا ريب أن العقل النظري، والعقلي العلمي، لدى كانط، منفصلان. ففي المجال النظري، عَدَل العقل عن معرفة الوجود. ثم إن الفهم entendement، الذي ينشئ علم الحوادث، لا يُبلغ، هو نفسه، إلا بتحليل متراجع analyse regressive، بدءاً من النتائج التي تمت له، من نشاطه. ولما كان الوجود قد ضاع، فإن العقل لن يزهر إلا في النظام الذي يدُلّنا على واجبنا. هنا إذن، نجد الذات مفكّكة، وتجربة العقل مغمورة بالغياب، بحيث تكشف عن توتر يبلغ درجةً من الصعوبة، تجعلنا، بعد كانط، نرى فلاسفةً يرفضون مقتضيات الوضوح والتحليل هرباً من هذا التوتر.

لابد إذن من الاعتراف أن مشكلة معرفة ما إذا كانت تجربة العقل سعيدةً، أو بائسة، واحدةٌ من المشكلات التي ينقسم حولها الفلاسفة. ففي القرن السابع

---

[٣] مالبرانش: كتاب الأخلاق، ١٣،١. الأعمال الكاملة XI ص٢١-٢٢.

عشر، نجد العقل يُفهم في وحدته، ويبدو، لذلك، قادراً على إرادة المقتضيات التي كثيراً ما يُعارضُ بها اليوم، وهي مقتضيات حيوية، يعتبرها سبينوزا، مقتضيات عقلية، في جوهرها. وحقاً، فإن العقل يُعلّمنا، أولاً أن العالم يرهقنا، وأن علينا أن نموت، إلا أنه يبدو، فيما بعد، كطريق للنجاة. فما من مشكلة إنسانية تبدو غريبة عنه (عن العقل)، كما أن الفيلسوف يقدّر أننا باتباعنا للعقل، وبتحقيقنا في ذواتنا جملة التغيرات الأساسية التي يطالب بها، سنجد حقيقتنا ووحدتنا الخاصة.

وعلى العكس من ذلك، ما تم في القرن الثامن عشر، بعد نجاح العلوم والمذاهب، ولا سيما مذهب لوك ـ ذلك أن هذا النجاح كان يعلي من شأن الأفكار، أي يردنا، مرة أخرى إلى الموضوع والشيء، مما حمل كانط على إبراز العقل، كشيء ممزق: فالواقعة الأخلاقية التي ينكشف فيها العقل العملي، تظل معزولة في عالم، يبينه، العقل العلمي من جهة أخرى، وتجاه هذا التمزق، نرى هيجل يفضل المصالحة، إلا أنه لا يعتقد أن هذه ممكنة إلا على مستوى المعرفة المطلقة، بحيث أن الشعور الخاضع خلال تاريخه لخيبه الأمل والألم والعمل السلبي، هذا الشعور الذي وضعه هيجل، سيكون تماماً كشعور كانط، شعوراً بائساً تعيساً.

بيد أن هذه الاختلافات في وجهة النظر، لا ينبغي لها أن تخفي عنا الاتفاق العميق القائم بين الفلاسفة. إذ أن العقل الذي يتحدّثون عنه، هو بالنسبة إلى الجميع، عقل نظري وعملي معاً. وما هدف كانط إلا بيان أنه إذا كان العقل نظرياً وعلمياً. فإنه أيضاً عملي وأخلاقي: هنا تعود فتوجد تجربة عقل مكوّن للذات، في أعمق ما فيها، بحيث يفرض نفسه على الأنا السطحية، بدلاً من أن يُخضع نفسه لأوامرها. إن الأنا السطحية بحكم القانون الأخلاقي[٤] تكتشف الإرادة التي تكوّن الأنا العميقة، وتقوم بتجربتها. وهذه التجربة، إذ تكشف، في حياتنا الزمنية، تلك الحرية اللازمنية، تُعيدُ إلينا ما هو أصلنا نفسه، الذي كان استخدام العقل العملي، يقود خطانا إلى نسيانه. وبمعنى مختلف، ولكن تبعاً

---

[٤] كانط: نقد العقل العملي. المقدمة. الملاحظة الأولى.

للحقيقة نفسها، نقول: إن منهج سبينوزا يقوم كلّه، على الانتقال من تجربة مزيفة، إلى تجربة حقيقية للعقل، أو من تجربة العقل كخارجية extériorité، إلى تجربة للعقل «كجوانية». وعلى اكتشاف أن الاقتضاء العقلي يشكل جوهر الرغبة التي تعرّفني. وفي هذا القول من الصحة ما يجعل النقاد أو الدوغمايتين، وكلّ الفلاسفة، متفقين على اعتبار أن فكرة صحيحة، لا يسعها أن تصدر عن مجرّد النظر إلى فعاليتنا العلمية. ففي العلوم يبني العقلُ التجربة. أما في الفلسفة، فإننا نقوم بتجربة العقل.

والأمر الذي كثيراً ما حال دون أن نلاحظ هذا الاتفاق العميق بين الفلاسفة، هو الفكرة القائلة بأننا إذا عارضنا بين العقل النظري، والعقل العملي، وإذا أدنّا الرأي القائل: إنه يمكن للأخلاق أن تؤسّس على عقل من النوع العلمي. وجدنا كانط ينتقد ديكارت.[٥] الذي يُعزى إليه عدم أخذه جدياً بهذا الرأي الأخير، وهذا تفسيرٌ معكوس، ويجب الاعتراف أنه، ساهم مساهمة كبيرة في إشاعة صورة الشجرة الديكارتية، التي تشكل الفيزياء جذعها، والأخلاق، فرعاً خرج من هذا الجذع[٦] . ولا ريب أننا نجد لدى ديكارت، ذلك الحلم الفيزيائي في التغلب على الأهواء. عن طريق التأثير في الجسد، كالطب الذي يكافح القلق ببعض الأدوية. ولكن على الرغم من صورة هذه الشجرة، فإن ديكارت لم يشتق أخلاقه من الفيزياء، بل من الميتافيزياء.

وهنا نجد العقل الذي يُستخدم لتكوينها (تكوين الأخلاق) يحتفظ بكامل قدرته الأنطولوجية: ويكفي، في إدراك ذلك، أن نقرأ رسائل ديكارت إلى الأميرة اليزابيث (اليصابات) وفيها عرضٌ لما سمي «بالأخلاق النهائية» أو أخلاق ديكارت النهائية.

وحقاً فإن ديكارت ينصح اليزابيث بالتغلب على مصائبها، بممارسة أخلاق التخلي desengagement، أي بالنظر إلى أحداث العالم «كما ننشئ نحن أحداث

---

[٥] كانط: نقد العقل العملي، المقدمة، الهامش الأول.

[٦] ديكارت، مقدمة للطبعة الفرنسية للمبادئ. انظر هوامش الفصل الأول.

الكوميديات»[٧] . وهذا الموقف لا يستند إلى محاكمة علمية وإنشائية discursif، بل إلى النظر لدرجات الوجود بنظرة عقلية، أي على اكتشاف اللاواقعية النسبية للعالم، بالنسبة إلى حقيقة الإله، والأنا نفسها. إن الشيء الأول والأهم في تأسيس الأخلاق هو معرفة «أن هناك إلهاً.. لا حدّ لكمالاته» إلهاً، نحن ميالون بصورة طبيعية، إلى حبه، «لأن الموضوع الحقيقي للحب، هو الكمال». أما الشيء الثاني الذي تجب معرفته فهو «طبيعة نفسنا، من حيث أنها تبقى بعد الجسد أو بدونه، وهي أكثر نبلاً منه». ويلاحظ هنا بدرجة كافية أن الأمر لا يتعلق ببديهيات رياضية، ولا باستقراءات فيزيائية: فتسلسل القيم هو تسلسل الوجود، والعقل الذي يكشف لنا عنها، ليس بذاك الذي يبني العلم، ولكنه ملكة ميتافيزيائية قادرة على تغيير حياتنا بالوزن الأنطولوجي الخاص بها، والردّ على مشاغلنا الأساسية المتعلقة بالوجود، والرغبة والحياة، والسعادة والموت.

ويمكن أن نصف العقل الديكارتي، الميتافيزيكي والأخلاقي، بصفة الجمالي، إذا كان التأثر العاطفي، تجاه ما هو رائع، هو أعمق ما يجهد العواطف التي يثيرها الفن فينا، فيما نظن. وكان أفلاطون في الـ Theetete*، يقول: إنه بالدهشة بدأ الناس يتفلسفون[٨] . ومنذ أوائل كتابات ديكارت، نراه يلاحظ أن «جلاله، قد أنشأ ثلاث روائع: فقد خلق الإنسان من العدم، وحرية الاختيار، والإنسان ـ الله»[٩]. وسيكون همّه، بعد ذلك، هو أن يقنع الناس بأنه لا يجب أن نعجب بالعالم، وهو ليس إلا ثمرة النزعة الميكانيكية. وهذه الروعة الظاهرة في العالم والكواكب، ليست إلا روعة مزيّفة. إن الطبيعة

---

[٧] ديكارت: رسائل إلى اليزابيث، بتاريخ ١٨/٥/١٦٤٥.

* تيئيتيتا Theetete: محاورة من محاورات أفلاطون. يسميها باسم شاب هذا اسمه، ليسأله ما هو العلم؟ كعادة سقراط في السؤال وتلقي الأجوبة، وتمحيصها للوصول أخيراً إلى تعريف حقيقي للعلم.

[٨] ديكارت، رسالة إلى اليزابيث، تاريخ ١٥/٩/١٦٤٥.

[٩] أفلاطون: محاورة Thetete 100d.

ليست إلهة[10] ، بل هي مادة متجانسة، مبسوطة إلى غير حدّ، تتدافع أجزاؤها كما هي حال الآلي الضخم gigantesque automate، وبالمقابل: إن إعجابنا يجب أن يتجّه كلُه إلى ما هو عقل esprit أو ما هو حرية الإنسان. أو إله، يظلُ تأمله دهشةً لا تنضبُ، ويجعلنا نسعد «بأكبر مسرة، نستطيع الشعور بها في هذه الحياة الدنيا[11].

ومن الواضح أن قدرات العقل في هذا كلّه، لاتحدُّ بإنشاء الموضوع (أو الشيء). فالقدرة على الدهشة والإعجاب والعبادة، تشهد علَى قرابتها من الوجود L'être (ويصحُ هذا على الفلاسفة الذين يرون أن الوجود عصيٌّ على العقل، على حين أن العقل العلمي، عندما يكتفي بإعلامنا عن النظام المجرَّد للتتابعات التجريبية Consécutions يظل غريباً عن الوجود، ولا يسعه البحث عن علامته إلا في التجربة الفيزيائية، أي في الواقعة le fait (أو الحادث). ذلك أن هذا الأخير هو الذي يحكم على صحة الفرضيات أو خطئها. ولهذا فإن العقل في بحثه عن الحق، يضحّي بقدرته على التأمل للسمة العملياتيه للتقنية. أما العقل الديكارتي، فهو حدس النفس وفكرة من الله. أما عند مالبرانش، فإن البرهان الأنطولوجي يظل عقلانياً (أو عقلياً) حتى عندما يصبح برهاناً مبسطاً de simple vue .

وعلى ذلك، فإن الفيلسوف لا يسعه الفصل بين الميتافيزياء والأخلاق. والسبب، من جهة أولى، هو أن التغيير الذي يحمله الاكتشاف الميتافيزيائي إلى نظرتنا، يغير حياتنا. ومن جهة أخرى فإن هذا الاكتشاف الميتافيزيائي لا يكون ممكناً إلا لذاك الذي يمارس عملية صعود من نوع ما، من أجل بلوغه. إذ ما من أحد يستطيع الالتزام بالمنهج الميتافيزيائي إذا هو لم يتخلص أولاً، من العالم الذي يكون المحسوس فيه سيداً (أو ملكاً). وكان الهدف من تأملات ديكارت فصل عقلنا عن الحواس. ثم إن منهجها هذا يؤدي بالضرورة إلى انقلاب تام في نظام البديهيات. فالبداهة العليا بالنسبة إلى كل منا هي بداهة

---

[10] ديكارت XI AT, VII. Le Monde ٣٦-٣٧. وفي P.349 Garnier.

[11] ديكارت التأملات. الثالثة في الأخير.

العالم المادي.. والأكثر قلقاً هنا إنما يتبدى في أنفسنا. أما ماهو متعلق بالله، فإن وجوده يبدو في درجة من الشك تجعل الكثيرين منا ينفون وجوده، ويجعل آخرين لا يقرّونه إلا بالكثير من الجهد. فإذا قرأنا التأملات، أدركنا أن الأشياء مختلفة عما كانت.. إذ يظهر لنا أن البداهة العظمى، هي بداهة الله، الذي يبدو أن فكرته وحدها تقتضي الوجود. وبدءاً من هذه اللانهاية، نبدأ بتكوين les notions الثانوية والمحدَّدة، للكائنات المحدودة، ولأنفسنا. أما إدراك النفس، المشتقة أنطولوجيا، فإنه يبقى الأول، زمنياً. إنه ينشأ مباشرة عن الشك، ويلاحظ أنه قرّر منذ التأمل الثاني، أما ما يتصل بوجود العالم الخارجي، فإنه يبدو ضئيل الصحة إلى الدرجة التي يجب معها، في إقراره، أن نعتمد على الحقيقة الإلهية. وسيجد مالبرانش أنه لا يسعنا أن نكون واثقين من حقيقة وجود الأجسام، إلا عن طريق الوحي، وفي الكتاب المقدس. وها هو نظام البداهات المعكوس، بالعقل.

ومن يستطيع الشك بأن حياتنا لا تكون قد تغيرت إذ صار ما كان يبدو لنا بعيداً، قريباً جداً، وما كان يبدو قريباً، يصبح الآن بعيداً وغير واقعي (حقيقي). تلك هي الجدّة العميقة في التأملات: إنها تجارب العقل. ولم تكن نصائح ديكارت لاليزابيث، دعوة إلى التأمل فيها جيداً، بقدر ما هي دعوة لها إلى القيام بمثل هذه التجربة. فإذا نحن نظرنا إلى التأملات، في المضمون، رأينا الجدّة فيها قليلة: ذلك أن أكثرية قراء هذا العصر، كانوا مقتنعين سلفاً بما كانت تدّعي البرهان عليه، أي أن لنا نفساً (روحاً) وأن الله موجود. ثم إنه لا يجب النظر إلى أنها كانت تقدم إلينا، مع فكرة الله. شيئاً من الوحدة الصوفية! وما من مرة أدّعى ديكارت أنه يسمو على الشرط الإنساني، أو يفضل النشوة الكبرى على المحاكمة. ولكن جدّة التأملات تعود فتظهر، إذا نحن نظرنا إلى التحوّل الكامل الذي يؤدّي إليه منهجها العقلي، في فهمنا للطبيعة. وبالتالي في فهمنا لحياتنا. ولئن كان شعورنا، ينظر إلى العالم من خلال ما هو أكثر حضوراً، وأبرز ظهوراً، فإنه (بعد قراءة التأملات) يجد هذا الشعور يتبدّل، ليصبح الله وحده فيه، هو الشيء المؤكد تماماً، فأنا نفسي فكرة الله، لأني أفهم (أتعلّم) أن الشارة التي وضعها الله عليّ (أوفيّ) - كالشارة التي يضعها العامل

على منتجاته ـ ليست مختلفة عني نفسي. وقطعة الشمع التي كانت تقدم لحواسي ثروة قربها العظيمة والوهمية، تعير الآن حقيقتها لمراقبة عقلي، واستعراضي لها. عندئذ تتكشف النفس، كما لو أنها أيسر على المعرفة، من الجسد، لأنني مطمئن إلى أني نفس، قبل أن أعرف أن لي جسداً. فكيف يخلطون بالاستعمال العلمي للعقل، هذه المغامرة، وذلك المنهج الذي لا مجال لمقاومته، والذي كان العالم اليومي، عالماً جداً، غريباً علينا، ويضع في المكان الأول، ما هو، في الحقيقة، أساس أنفسنا نحن، والأشياء معاً.

ترى هل من شيء أقرب إلى العادي والطبيعي من أن نعود إلى بيوتنا، ونجد الأشياء التي كنا وضعناها فيه، في أمكنتها؟ ومع ذلك فإن هذا ليس بطبيعي إلا لعاداتنا ، لا بالنسبة إلى مقتضيات عقولنا، التي لا تنقطع عن الدهشة من أن هنا أمامنا، أشياءً ما، وليس فراغاً، وأننا ندرك أن كل شيء محدود، مجردٌ في ذاته، من سبب وجوده، وأنه كان ينبغي ألا يكون موجوداً وألا يستمر في الوجود إلا إذا استفاد، في كل لحظة، من عون من خلقه؟ إن هذه التجربة المميّزة والعظيمة الكشف، هي ما يحملُ ديكارت على التأكيد على تقطع الزمان، والخلق المستمر. إذ ليس تقطع الزمن، الموضوع بين بديهيات العقل[١٢] ، بثمرة هذا النزوع العقلاني، «السينماتوغرافي» الذي يدينه برغسون. وهو يتأكد بواسطة العقل الحريص على التميز عن العادة، والذي يكشف لنا العرضية الجذرية لكل الكائنات المحيطة بنا، ويجعلنا نشعر بإمكانية دائمة، لعدم وجودنا، ولموتنا. ها هي إذن بعد أن بلغها العقل، حياتنا الأصلية و الواضحة، التي يطلبها بعض المحدثين من تجربة القلق، أو من الهيجان أمام الشيء المأسوي العفوي للعالم.

إن هذه الطريقة في النظر إلى كل شيء، كما لو أنه شيء عرضي، وتجاوز كل معطى باتجاه الوجود الذي يجعله موجوداً ـ وهذا ما هو جوهر منهج ديكارت الفلسفي، نعود فنجدها في أصل النظرية المالبرانشية في الأسباب العرضية أما في مجال السببية، فإنها هي أيضاً قد نشأت عن المادة

---

[١٢] إن الزمن الحاضر لا يتعلق أبداً بالزمن الذي سبقه مباشرة عرض أنهما الأجوبة عن الاعتراضات الثانية IX,AT,II و ١٢٧ عند فارنينه II، ص:٥٩٢.

وحدها التي تحملنا على أن لا نعجب، عندما نرى أن إرادتنا تحرك ذراعنا، أو عندما نشهد مجرد انتقال للمادة. كذاك الذي يتم عندما تدخل شوكة في جسدنا، ويسبب لنا الألم. ولكن هذا كله، يبدو لمن يفهم بعقله، غير مفهوم: فما بين سبب ما وأثره الطبيعي، لا مجال لأن نكتشف مطلقاً وجود أية علاقة يمكن أن تفهم. لابد إذن من القول: إن الله وحده هو السبب، وأن تدخله يبدو في كل مكان، وما الحوادث الطبيعية إلا مظاهر أمناسبات لهذا التدخل: ومرة أخرى أيضاً نجد العقل الذي كان نقدياً، ثم أصبح يستعين بالوجود، ويغير ما كان لدينا من رؤية عفوية للعالم، تغييراً كاملاً، ويرغمنا على القضاء على المشاهد اليومية، التي سنجد من يمضي، في أيامنا هذه، إلى الشعر، طواعية. وهكذا فإن العقل يعلم مالبرانش، أن الأجسام هي بذاتها غير مرئية، وأني لا أرى هذه الغرفة التي تؤديني وتبدو لي مألوفة جداً.

وكذلك، يمكننا أن نستاء من القرابة القائمة بين عقلانية ديكارت وعقلانية مالبرانش، في الثيولوجيا الموحى بها، والتساؤل عما إذا كانت النتائج في هذا كله، لا تصل إلى تلك التي يقولها لنا الإيمان والدين. ذلك أنه ليس من المشكوك فيه أن ديكارت ومالبرانش كانا مسيحيين، وأن الحياة الجديدة التي يؤسسانها، عقلياً «تبدو أخيراً مطابقة لتلك التي يقول بها الدين. غير أن الإنقلاب الذي يحدث ـ عن طريق الكشف العقلي، في إدراكنا العفوي للعالم، يمكن العثور عليه أيضاً لدى سبينوزا؛ فهناك أيضاً، نجد التجربة العقلية، تُحوّلنا وتغيّرنا إلى الدرجة التي تقدم لنا، بدءاً من هذه الحياة، حرية وخلوداً وغبطة.

ويعرف كل إنسان تلك الجملة المشهورة الواردة في الأخلاق: «فنحن نشعر ونجرب، أننا خالدون»[١٣] . ومن المؤكد أن كلمة «نحسُّ» و «نجرب» يجب أن تبقى هنا في كل ما لها من قوة. ذلك أن سبينوزا كان يملك كلمات كثيرة أخرى، لكي يقول، لو أنه أراد: نحن نعرف، ونحن نفهم، ونحن نعرف ونحن نعلم بكامل التأكد. ومع ذلك، فإنه ليس بالأقل بداهة أن لا تكون المعرفة، التجريبية والمحسوسة، الموجودة هنا، معرفة عقلية محضة، إذ أن

(١٣) «Sentimus experimus nos aeternos» esre Spinoza: Ethique, V,23

النصّ يوضح أن النفس «لا تحسُ بجملة الأشياء التي تدركها، في فهمها لها، بأقل من ذاك الذي تملكه في «ذاكرتها، وأن عيون النفس، التي تستعين بها لرؤية الأشياء وملاحظتها، هي البراهين نفسها». وهذه فكرة تلقى التأكيد الوارد في كتاب ديانة اللاهوت السياسي théologico - politique، الذي يرى أن «الأشياء المرئية وهي مواضيع خاصة بالعقل، لا يمكن أن تُرى بعيون أخرى غير البراهين»[١٤] .

فكيف إذن، نحن نشعر أننا خالدون؟ لقد كان سبينوزا في كتابه المشار إليه، منذ قليل، يعلن أن النفس تشعر أنها فانية أو خالدة، تبعاً لارتباطها بجسدها، أو بالله. عندئذ تكون المسألة، أن تعرف، ماذا سيكون موضوعها. وفي كتاب الأخلاق، ما يشير إلى أن الإنسان يكتشف أنه خالد، عندما يصل، تأملياً، إلى فكرة الله عنه، بحيث يمكن القول إن الله يصبح الموضوع الحق لنفسي وفكري. وصحيح أن سبينوزا لا يقول بتاتاً إن الله. ذات، بل يقول: إنه جوهر. بيد أنه يؤكد أن لله فكرة عن كل جسد، هذا أو ذاك[١٥] ، وأن نفسنا تعرف أنها قائمة (أي توجد) في الله. فالله يفكر بي، ويفكر في ذاتي. وأتعلم أنني خالد، عندما اكتشف أن له عني فكرة خالدة ونحن هنا نجد في هذا كله، ذلك التأكيد بأن العقل أكثر صميمية، من نفسي لي. ولم يكن مالبرانش يقول شيئاً آخر عندما يصرِّح أن الكلمة (كلام الله) يمكن أن تستشار داخل عقلنا نفسه. وعلى كل حال، فإننا نجد هنا أن العقل الذي يعمل لا صلة له مطلقاً بالعقل التقني ولا أستطيع هنا غض النظر عن دروس هذا العقل الذي هو نفسي، والذي أعود فأجده عن طريق التفكير، إلا بالتماهي. إنه ليس حقيقة أجدها أمامي، بل إنه هو حقيقتي.

وعلى ذلك فإن من المسموح به أن نؤكد، أن تجربة العقل بالنسبة إلى فلاسفة القرن الثامن عشر، تغير حياتنا تغييراً تاماً، عندما تتيح لنا الانتقال من تسامينا، بالنسبة إلى الأشياء، إلى تسامي العقل بالنسبة إلى ذواتنا. وفي النهاية

---

(١٤) سبينوزا Traité theologico - politique.

(١٥) سبينوزا Huuus et illius corporis humani XIII، المجلد ٥، ص:٢٢.

يمكننا حتى الإدعاء بأن العقل يجعل الذات موضوعاً، وليس هذا مجال الموقف التقني، حيث تستخدم الذات عقلها، على غير وعي لذاتها. ذلك أن الأمر يبقى هو هو، إذا قلنا: إن العقل يخضع لنفسه الإنسان، ويتكلم نيابة عنه، أو أن نقول: إنني أصبح موضوعاً بالنسبة إلى الله، وأن الله، الأقرب إلي من نفسي، يتجاوزني باعتباري ذاتاً، وإنني بالنسبة إلى هذه الذات المطلقة، فكرة من أفكار الله، أو فكرة لله عني، أو فكرة لديّ عن الله، وهذا ما يصل بنا إلى الصيغة الديكارتية. إن عقلانية القرن السابع عشر لا تستوحي شيئاً من الموقف العلمي، عندما يطبق أو يوجه العقل إلى الموضوع. وسواء أكان الأمر كشفاً للوجود، ومبدأ مشتركاً بيننا وبين العالم، فإن العقل يبدو هنا مثل اللوغس (العقل) الأصلي والأول، وذات لذاتي، وضوءاً لضوئي. وفي ذلك العهد، يتخذ العقل دوماً وجه الله، أو كلمة الله على الأقل. إلا أن إله الفلاسفة لم يكن دوماً إله المسيحيين. ويلاحظ أرسطو أن الفكر شيء إلهي بالنسبة إلى الإنسان، وأن الحياة تبعاً للعقل، حياة إلهية، بالنسبة إلى الحياة الإنسانية[16].

ومن جهة أخرى، فإن درس الفلسفة لم يتغير، وعلى الأقل، فيما هو جوهري فيه، عندما جاء كانط وقلب هو أيضاً، نظام البداهات، وألحق عالم التجربة الفيزيائية، لا بالله، بل بالعقل الذي ينشئه، أو بالفهم الإنساني نفسه. هنا يتغير المضمون المؤكد عليه. أما التجربة الفلسفية فإنها تبقى وتسمو بنا دوماً من المعطى إلى ما هو شرطه التعالي أو المتعالي. ويمكن أن نجد مثل هذا المنهج، لدى هيدغر الراغب ـ كأرسطو، وكديكارت، أو على شاكلة كانط ـ في اكتشاف الشيء الأساسي، أو الأرض البدائية، التي يتجذّر فيها هذا الأساس نفسه. ولئن كثر الفلاسفة، الذين خيبتهم العقلانية الناشئة عن العلوم، والتي تخلط عقلانية الفلاسفة الأصلية، بما سمي في بداية هذا القرن، بهذا الاسم، فأخذوا اليوم يلتفتون إلى الشعراء، فذلك لأن الشعراء، الأفضل من العلماء، قد حافظوا على احترام اللوغوس والوجود L'etre.

---

[16] أرسطو: الأخلاق لنيكوما خوس. X.7.

وكذلك فإن بلوغ الحرية يتم، لدى سبينوزا بنوع من الاستنباط العقلاني. ويريد سبينوزا، أن يجعل من الإنسان الذي يعاني ويخشى حوادث العالم، كائناً حراً وسعيداً. ولكن كيف يكون الوصول إلى ذلك؟ وكيف يقوم حديث عن الحرية الإنسانية، ما دام سبينوزا قد نفى الحربة بالمعينين اللذين كان يحتفظ بهما ديكارت لنفسه: أي معنى حرية الاختيار، ومعنى الانقياد البصير للغايات؟ أي أن يكون الإنسان حراً بمعنى أنه لا ينقاد إلا لذاته. ولكن ألا يحرم هذا التصوّر الإنسان من الحرية أبدياً. إن الحرية سهلة على التصوّر عند الله؛ مادام الله جملة totalité وسبباً محايثاً للطبيعة كلها، فإن الضرورة التي بها يتسبب، ويسبب كل الأشياء هي، بحكم ذلك، حرية: إذ لا شيء يحدد الله من الخارج، لأنه كل الوجود. ولكن ماذا نقول عن الإنسان، الجزئي والمتموضع؟ أو يمكن للضرورة الكلية أن تكون بالنسبة إليه شيئاً آخر غير الإكراه؟ أو لسنا مكرهين، من الخارج، على الوجود، وعلى تحمل أحداث العالم؟ وحقاً نحن نظل عبيداً إذا كنا نفكر في العالم، كعلماء، أو فيزيائيين، ولكن العقل الفلسفي يتيح لنا أن نأخذ بوجهة نظر الإله نفسه. إن الإنسان ليظهر كما لو أنه خاضع للعالم، ومجرد من العالم، ومحطم من العالم، عندما ينظر إلى الأشياء من وجهة نظر التجربة الفيزيائية. أما بالمنهج الفلسفي، فإن ملكة الفهم عندنا، تلتقي الفهم الإلهي كما يلتقي عقلنا العقل الكلي، فالأمر لا يتعلق بالاستسلام بصورة منفعلة، بل إعادة خلق الضرورة، باسم حاجتنا الأكثر عمقاً، وأهمية. ولا يتعلق الأمر بأن نتقبل من الخارج، ما لا يسعه أن يكون غير ذلك، بل بأن نفهم، نحن أنفسنا، هذا السبب الذي يفرض الضرورة، عندما يلتزم بها، تبعاً لقوانينه الخاصة. إن الضرورة، من وجهة نظر الإنسان نفسه. تستطيع إذن أن تنتقل من الخارجية extériorité، إلى الجوانية، وأن تصبح حرية. وهذا كله ينشأ عن الإنسان عقل، تبعاً للجملة التي كنا لقيناها لدى ديكارت: إنني عقل Sum ratio[١٧].

---

(١٧) «Sum igitur praecise tantum res cogitans id est mens, sive intellectus, sive ratio Meditation seconde, AT, VII.27, et Garnier, II.II.184.

وعلى ذلك، فإنه ليس في وسعنا أن نفهم فلسفة ما، إذا نحن نظرنا إليها، كعلم، أو إذا كنا ننتبه إلى بنيتها فقط، متغافلين عن موضوعها ومنهجها. وعندئذ نستخلص منها سبباً مجّرداً، شبيهاً بذاك الذي يمكن عزله، كهيكل عظمي، في المناهج العلمية التي هي في الواقع، واحدة من ظاهرها. فالفكر الفلسفي كما يذكّرنا به، هيدغر، ليس حيسوباً، ولكنه متأمل. وليس من قبيل المصادفة إن كلاً من ديكارت ومالبرانش قد وضعا لبعض أعمالهما، عنوان «التأملات». وهو عنوان كان يذكِّر القارئ في ذلك العهد بالتأملات الدينية، المعدّة لتغيير الإنسان كله (من حال إلى حال). فكيف يمكن في أيامنا هذه، أن نعمل في شرح النصوص المسماة «تأملات، ونتناسى موقف الشعور الذي يقتضيه. وأن لا نرى في تأكيدها، إلا صيغاً، علينا فقط أن نضعها في مجموع منطقي، على حين أن لا معنى لها إلا في إطار تجارب، نلتزم بها كلها؟ أفيكون استخدام العقل من النوع العلمي، هو الذي أعمانا إلى هذا الحدّ؟ أترانا فقد فقدنا تماماً معرفة أن الفلسفة تجربة، وأن كلّ تجربة تتطلب وقتاً وجهداً؟ إن الحقيقة العلمية غريبة عن الديمومة، والوقت الذي نخصصه لفهمها، والمتغير تبعاً لذكاء كلّ واحدٍ منا، يبدو هنا لا قيمة له: إن العبقري في الرياضيات يفهم بنظرة واحدة، برهاناً شديد التعقيد. إلا أن الفهم الفلسفي يقتضي أولاً ألا نبالي بفقدان الصبر: إنه كثيراً ما يحتاج إلى حياة كاملة.

وليس من قبيل المصادفة أيضاً، أن سبينوزا أسمى كتابه الأساسي باسم «الأخلاق Ethique». وكل فلسفة هي أخلاق. وليست القضية بالنسبة إليها، كما هو الأمر في علوم الإنسان، أن نشرح الإنسان بالعقل، بل هي تكوين الإنسان وجعله كائناً عاقلاً. وما من إنسان جدير بأن يسمي نفسه فيلسوفاً، إذا هو لم يحاول تغيير حياته، تبعاً لقانون الحقيقة. وهنا يجب أن نذكر بأن كلمة «فلسفة» تعني حب الحكمة. وكثيرون من هؤلاء الذين يكثرون من معارضتهم الصبيانية للفلسفة. لا يعبؤون، أو قلما يعبؤون في الحقيقة، بالحب أو بالحكمة. ولا ريب أنه يجب أن نقبل بأن المثل الأعلى للحكيم، قد أهمل الآن: لقد مات تحت الضربات المشتركة، للديانة المسيحية، وروح التقانة، وما من أحد يستطيع الآن الادّعاء، من غير أن يُهزأ به، بأنه حكيم. ولكنه ليس في

وسعنا أن نخلص إلى البحث عن الحقيقة، شيء يمكن أن يقوم به الإنسان، من غير حب، كما لا يمكن أن يكون فيلسوفاً، من دون أن يبذل أقصى الجهد، ليكون إنساناً أخلاقياً، على الأقل، متجاهلاً خلال ذلك، تلك الهيجانات (العواطف) الموحية، التي يقدمها ممارسة الفعل. إن القطعية الكلية مع مفاهيم الحب والحكمة قد تؤدي للقضاء على كل فلسفة.

ثم إن الوصول إلى الفلسفة يقتضي أيضاً التخلي عن مفهوم، يعتبر اليوم درجة، هو مفهوم الإبداعية Créativité. وحقاً فإن الطموح إلى بناء مذهب فلسفي، يمكن أن يريده من يتعاطى الفلسفة. ولكن هذا الطموح، المعارض، في كثير من الأحيان، للوثوقية Dogmatisme التي يدعى أنها تخنق الأساتذة، هو على العكس، طموح مدرسي، كطموح الأول في الصف، الذي يحرص على أن يُرى متألقاً، لأصالته فيما كتبه. وليس الفلاسفة الذين تذكر أسماؤهم، كدرجة، ليسوا في الغالب إلا من أولئك الفائزين في المسابقة العامة التي ينظمها النقاد في المجلات والصحف. وحقاً فإن كل فيلسوف كبير، كان أصيلاً متميزاً، ولكن ما من فيلسوف كبير تصدى بوعي لأن يكون كذلك. فالفلسفة ليست الفن، ولا شيء أشأم عليها من تبني بعض المعايير الجمالية. فالفنان مبدع أو خلاق. ولكن متعة الفيلسوف، ليست في خلق الحقيقة، بل في اكتشاف حقيقة يعتبرها سابقة لوجوده، ويريد فقط، الكشف عنها ونقلها.

وأخيراً، فإن كل فلسفة تفترض التقشف. وهنا أيضاً قد لا تعجبنا الكلمة، وليست شائعة كدرجة. ومع ذلك فإن فلسفات ديكارت، ومالبرانش، وسبينوزا، صور للتقشف، وما الاختزال الفينومينولوجي. لدى هوسيرل، وجهد برغسون، من أجل التحرر من الشيمات Schemas العقلية، وتأملات هيدغر، إلا صور من التقشف. ذلك أن الإنسان لا يأخذ (يتلق). إذا هو لم يتعر مما لديه. ذلك أن فضولنا وحبنا يتجهان، عفوياً، إلى العالم الحسيّ، الذي تأتينا منه اللذات والآلام. وتأتي العادة فتجذّرنا فيما هو يومي. فأنى لنا أن نصغي للعقل، إذا نحن لم نتجرّد بصورة ما، من كل هذا، أو إذا لم نحاول، على الأقل، بعض التغرّب، كبديل عن التقشف.

ولئن كنا لم نعد نفهم فلاسفة القرن السابع عشر، فذلك لأننا لم نتخذ، الوضع الملائم لفهمهم. ولكن إذا نحن تخلّينا عن فهمهم، فإننا نغامر بفقدان معنى الفلسفة نفسها، كما نغامر بأن لا نحسن فهم هيجل، وهوسيرل، وهيدغر، أكثر من أولئك. ونحن نتجه الآن، وبصورة خاصة، إلى فلسفة هيجل، لنلاحظ أن التزهد أحد ثوابتها، وأن فينومينولوجيا العقل، هي قصة كلّ الاختبارات التي ينبغي أن يعاينها العقل، من أجل الوصول إلى المعرفة الفلسفية.

الفصل الحادي عشر

الذات الفردية والذات التاريخية

ينهي سبينوزا كتابه في «الأخلاق» مشيراً إلى أن الطريق الذي اختاره صعب، بقدر ما هو نادر[1] . ولعل هذا الجانب المتحفظ وشبه الأرستقراطي للفلسفة هو الذي يؤذي الناس اليوم. ولربما قيل: إن على الفلسفة أن تكون قريبة المنال من عقول الناس. وهذه فكرة صحيحة، إذا أريد منها القول: إن الفيلسوف لا يملك في البداية أية ميزة خاصة، وإن العقل الذي يثقفه، هو ذاك الذي يملكه الناس. وهي فكرة تطل على الغباء، إذا أريد لها أن تعني أن كل إنسان يمكنه أن يكون فيلسوفاً مباشرة، وبلا جهد، مستغنياً عن التقشف الدنيوي الذي يجب أن يسبق اكتشاف الحقيقة. ويتفق كل من هيجل وسبينوزا حول هذه النقطة. ومعهما كل ميتافيزيائيي القرن السابع عشر. غير أن التقشف الفلسفي، طبقاً لما يراه هيجل، لا يسعه أن يكون فردياً. بل هو ذاك الذي حققه تاريخ الإنسانية كلُه. وهو تاريخ يجب عليه بدوره، أن يحيط به علماً، لكي يصل إلى المعرفة المطلقة.

ولقد سبق لنا القول: إن موضوع فينومينولوجيا العقل، هو الحديث عن مغامرة (أوديسّيه) للشعور [2]، يجتاز من أجلها سلسلة من الاختبارات، قبل أن يتوفر له الوجود. فالصحيح، على ما قال هيجل، لا يمكنه، أو ليس هو الشيء المباشر، بل هو «المباشر» الذي صار مباشراً (أو هو المباشرة التي صارت

[1] انظر سبينوزا في كتابه الأخلاق Scolie. الفصل الخامس ٤٢.

[2] كلمة esprit، تعني الروح أو العقل. وقد يرى الإنسان أن إحدى الكلمتين هي الأفضل في هذا السياق أو ذاك.

مباشرة). وعلى ذلك فإن هيجل لا يستطيع المضي من الشعور كما لو أنه افتراض مسبق، وعلى ذلك فإن نقطة البدء في الشعور بالذات ستكون الرغبة، أي - على ما يقول هيجل، تلك الرغبة التي لا ترتوي إلا بالنفي، والقضاء على الشيء المرغوب أو استهلاكه. وهكذا فإن الجوع لا يرتوي إلا بفعل الطعام الذي يقضي على الغذاء. إلا أن فعل الرغبة ليس بالشيء السلبي الخالص. إذ أنه بدلاً من الواقع الموضوعي الذي يزيله، ينشئ واقعاً ذاتياً. فالكائن الذي يأكل، يتمثل. والرغبة فراغ يتلقى مضموناً من اللا أنا المرغوبة. وخلافاً لديكارت الذي يصل إلى الشعور بالذات، بعد أن يضع العالم موضع الشك، فإن هيجل يمضي من الحقيقة المشخصة كما هي. إلا أن منهجي الفيلسوفين غير مختلفين، جوهرياً، على ما قد يبدو لنا. فديكارت يبدأ من الحياة المحسوسة، على نحو ما تحققها وحدة الروح والجسد، ويحرّر منها النفس العاقلة. أما في فلسفة (العقل)[٣] فإن هيجل، قبل أن يدرس الشعور، يصف بنفس الصورة، النفس الطبيعية، بذاتها لا لذاتها، أي كنفس مجرّدة من صور النفي، ومن التأملات التي تتحرر بها، وتجعل نفسها حقيقية. ويرى هيجل أن الجنون ملازم لهذا التفكير الطبيعي. إنه الطبيعة ذاتها. وليس بالشيء غير الطبيعي أو المنافي له. وعلى ذلك فإن الشعور بالذات يبدأ من عدم التطابق مع الذات، أي بشعور نقص الذات (أو محاولتها عن طريق الرغبة، الحصول على ما تريده).

والشيء الذي يسمح للشعور الديكارتي، بالخروج من حالته الطبيعية، هو أنه حرّ، يكتشف فكرة اللانهاية التي تستطيع الحكم على كل واقعة تقدّم، كما لو أنها غير كافية أو مشكوك فيها. والأمر الذي يسمح للشعور الهيجلي بالاّ يبقى في مرحلة المطابقة مع الذات، التي هي ذات الطبيعة، هو أن الطبيعة Nature، ليست طبيعيّة، بل هي فقط لحظة من لحظات الروح. أفهذا مختلف جداً؟ أو يكون للشعور الهيجلي، أن يتحرك، لو لم يدرك عدم كفاية كلّ المحددات المقدّمة له؟ وفي الأصل، كانت الحياة المستدعاة (أو المشار إليها)

---

[٣] هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، الموجزة. ترجمة السيد كوندياك de Condillac. ص:٣٧٥ وما بعدها.

في الفينومينولوجيا وكأنها حياة إنسانية[٤] . إنها ليست الحياة المعرّفة بيولوجياً إلا بمقدار ما هي قلق الذات. وعندما يشير هيجل إلى الصيغ الوجودية التي ترى أن الإنسان هو ما ليس هو، وليس هو ما هو[٥] ، يعود فيعرف الإنسان وكأنه هويّة الهوية واللاهوية، وإذن فالحياة لن تكون، في هذا، مستدعاة invoqué، إلا بمقدار ما تردّنا إلى الشعور بالذات. وهذا الشعور هو الذي سيكون حقيقتها. ويهمل هيجل مع ذلك، عن طريق فكرتي notions الحياة والرغبة، كلّ تصوّر يمكن معه قيام معرفة منفعلة، وتأمل للوجود. إلا أن التأمل الذي يُنظِّم شأن الوجود، يدعه كما هو بذاته، كان، منذ أفلاطون، يشكل المثل الأعلى نفسه للفلسفة، وعلى نقيض التأمل، نجد الرغبة التي هي دوماً رغبتي، وتذكرني بنفسي. وهنا نجد هيجل يجدِّد. ذلك أن الفلسفة الكلاسيكية تجد داخل أنا حريصة على التملك، شيئاً لا مجال معه إلا لإبعادنا عن الوجود، كما تجد أن الأهواء مصادر خطأ. أما لدى هيجل، فإن الرغبة تصبح ضرورية لولادة الإنسان باعتباره شعوراً. ولكن يجب هنا أن نتذكر بأن الشعور، لدى ديكارت، عقلي وراغب، بصورة لا انفصام فيها، كما نتذكر، مع سبينوزا، أن ماهية الإنسان جهدٌ Conatus ورغبة.

وصحيح أن تصورات سبينوزا وهيجل حول الرغبة، تختلف بشكل ظاهر. فيرى سبينوزا أن الرغبة رغبةٌ طبيعية، أما هيجل فإنه يقيم وزناً للسمات الخاصة للرغبة الإنسانية. ولكي تقودنا الرغبة إلى الشعور بالذات، فإنه يجب أن تدور حول موضوع Objct يتجاوز هو نفسه الواقع المعطى، وبتعبير آخر، حول رغبة أخرى. إن الحيوان يتغذى بأشياء، لكن الإنسان يتغذى برغبات. ولنفهم من ذلك أن ما يريده الإنسان الذي يرغب في الثراء، هو، بشكل خاص، أن يصبح موضع إعجاب، وما يريده العاشق، هو أن يكون محبوباً من الآخر. ولهذا السبب تقودنا الرغبة، لا إلى الحب الطيّب، بل إلى الحرب. إذ أن كلّ رغبة تميل إلى حذف الشيء المرغوب، وإلى نفيه في استقلاليته

---

[٤] حول كل ما يتعلق بهيجل هنا، انظر: هيجل: فينومينولوجيا الروح، ترجمة هيبوليت، ص: ١٤٥-١٦٠.

[٥] وعند ديكارت على سبيل المثال: ما هو لذاته من حيث يعني وجود ما ليس موجوداً المصدر نفسه، ص: ١٢٠.

وإلى تمثّله في أناه. فما الذي يحدث إذن عندما تتجه الرغبة إلى رغبة أخرى؟ إذ عندما يلتقي شعوران، فإن كلاً منهما يريد أن يُعترَف به من قبل الآخر. وكل شعور بالذات Conscienc de soi شيء حيٌّ بالنسبة إلى الآخر، وتتأكد الذات من ذاتها ولكن على حين أن يقين الكوجيتو، تبعاً لديكارت، يكتفي بنفسه، ويبرز سلفاً كحقيقة، فإن الحقيقة لن تكون كذلك، تبعاً لهيجل، إلا إذا أصبحت كليّة، معترفاً بها من قبل الآخر. وعلى ذلك فإن كلّ شعور لا يسعه، إذن، أن يجد حقيقته، إلا إذا حمل الآخر على الاعتراف به، كما يعترف هو بنفسه وعندما يتجابه رجلان، فإن كلّ واحدٍ منهما يرى في الآخر حيواناً، لا كائناً يشعر بنفسه. وعلى ذلك فإن اليقين (أو الثقة) بالذات يظلُّ إذن ذاتياً، وبلا حقيقة، والشعور الذي يملكه كلُّ إنسان بأنه إنسان، ليس من حيث هو كذلك، معرفة: ولكي يصبح حقيقة، ينبغي أن ينكشف، كواقع موضوعي، موجود لا لذاته فقط، ولكن للآخرين أيضاً. وعلى حين أن اليقين أو الثقة بالذات، كقاعدة ومعيار للحقيقة تبعاً لديكارت وكانط، يتيح الحكم على كل شيء وعلى التاريخ؛ ها نحن الآن نرى أن هذا اليقين الذي أعيد إلى مكانه في تاريخ الأشياء يبدو أول الأمر، وكأنه لا حقيقة.

ولا ريب أن هذا اليقين ملازم لفكرة الحقيقة، وللاعتراف الكلي، كما أن الكوجيتو الديكارتية مسكونة بفكرة الله، ولكن الانتقال من اليقين إلى الحقيقة، في رأيِ هيجل، لا يتم بمجرّد التأمل على مقربةٍ من مصدر الدفء، وفي جو الهدوء داخل الغرفة، بل إن الإنسان بالحرب وحدها يبدأ بجعل نفسه موجوداً ويبرهن على أنه يتجاوز الحيوانية. وهنا نجد أن الرغبة التي يصفها تفترق كلياً عن الرغبة على ما يصفها سبينوزا وعند هذا الأخير، هي أولاً، رغبةٌ في الاستمرار في الوجود، وبهذا تظلّ الرغبة طبيعية، وتبدو وكأنها تستبعد حب الخطر وإمكانية الانتحار. أما بالنسبة إلى هيجل، فإن رغبة الإنسان هي أن يرغم الآخرين على الاعتراف به، بأن الروح أسمى من الطبيعة، لا يمكن أن يُبرهن عليه، إلا بالمغامرة بالحياة. وإذن فبقبول هذه المغامرة، وبالمخاطرة بالحياة وبالانتصار على الرغبة في البقاء، يكون الإنسان إنساناً. إن مصدر الشعور بالذات، هو المغامرة بالحياة، من أجل غاية غير حياتية، ومن أجل

إرواء رغبة الرغبة، وبرغبة الإنسان في أن يكون القيمة المرغوبة لدى الآخر. وأن يعترف هذا الآخر بأن قيمة الحرب كشرط لحقيقة الشعور بالذات، هي نضال أو صراع حتى الموت من أجل الحصول على اعتراف الآخر.

ونلاحظ هنا أن هيجل لا يتخلّى مطلقاً عن التقشف، ويفترض، كشرط لاكتشاف الحقيقة، تقشفاً أقل جُوّانية، ولكنه بالتأكيد حيوي مثله. وأكثر مأسوية مما كان فلاسفة القرن السابع عشر يحسبون، هو تقشف الصراع حتى الموت، وأكثر من ذلك أن هذا الصراع لا يسعه أن يصل إلى نتيجة، لأن هناك تلك اللامساواة بين الناس. وبدون ذلك، فإنه لا يكون للحرب من مخرج آخر إلا موت أحد الطرفين. وعندئذ يبقى المنتصر وحيداً، ولا يكون قد اعترف به. إن الموت نفي مجرّد. والنفي الجدلي يحفظ ما يحذفه. وعلى ذلك، فإن على المنتصر أن يقضي جدلياً على خصمه، فلا ينفيه إلا من حيث أنه معارض له، ويدعه حيّاً، حارماً إياه، لا من شيء آخر، غير استقلاله فقط. ذلك أن عليه أن يحتفظ به، ويجعل منه عبداً، من حيث أن العبد فيما يرى هيجل، هو ذاك الذي حفظ.

وفعلاً، فإن أحد الخصمين، في الصراع، يستسلم، ولا يمضي حتى النهاية في المخاطرة بحياته، ويتخلى عن رغبته في ضرورة الاعتراف به، ويعترف بالآخر، من غير أن يُعترف به، ويفضل على رغبته الإنسانية في الاعتراف به، رغبته الحيوانية في الحياة. وإذن فهو يعود إلى الطبيعة، ويقبل أن يكون شيئاً، وينحني أمام الآخر، كما لو أن هذا الآخر سيده، وعلى نقيض هذا الشعور الذي يؤثر الحياة على حقيقة الشعور بالذات، ويختار «العبودية»، نجد الشعور الآخر يعتبر أن جوهره هو وصوله إلى الاعتراف به، ويبدو بهذه الصورة أنه نجا من العبودية، حتى للحياة: وذلك هو شعور السيد.

ولكن السيّد ليس أيضاً بالفيلسوف. ويظن أن شعوره بذاته شعورٌ مباشر على حين أنه تمّ عن طريق الوسيط. فهو موجود، وهو سيّد، ولا يشك لا بوجوده، ولا بمشروعية سيادته، ولكنه ليس على علاقة بذاته إلا بوساطة شعورٍ آخر. والحقيقة أن شعور الإنسان بأنه سيّد، يعود إلى عاملين (عنصرين). فمن جهة أولى، نجد الشيء نفسه، ومن جهة ثانية نجد الشعور

الذي يرى أن «الشيئية» هي الكيان الأساسي، أي شعور العبد. أما علاقة السيّد بالشيء، فهي متعة خالصة. فالسيد يستهلك الشيء، من غير أن يعمل وهو قادرٌ على ذلك. إذ أنه بمخاطرته بالحياة، تحرر من حكم الطبيعة La naturalité، ومن استقلالية الشيء. أما العلاقة بين شعور السيّد، وشعور العبد، فهي اعتراف من طرف واحد، وغير متساو. إن السيّد معترفٌ به من قبل العبد، الذي هو، أي السيد، لا يعترف به. أما العبد، من حيث أنه ضعيف، وأختار فقط أن يكون طبيعياً وحياً، وصارت علاقته مع الشيء شيئاً آخر غير المتعة. وهذا الشيء هو العمل. أما الشيء فيظلُ بالنسبة إلى نفسه مستقلاً ولا يمكنه الوصول من ذلك إلى درجة الانعدام، كما يفعل السيّد الذي يدينه ويحكم عليه بما يريد.

العبد يعمل إذن، ويهيئ الأشياء لإرضاء الرغبات التي يتمتع بها سيّده، وينضج جوهر وماهية العالم الذي ينعم به السيد. وعلى ذلك، فإن السيد يعلّق بالعبد، من جهتين، فهو ليس بسيّد، إلا لأن لديه عبداً. ولا يُعرف كسيّد، إلا بسبب ذلك، وهو لا يستطيع أن يعيش، ولا أن يستهلك الأشياء، أو يتمتع بها، إلا لأنه وضع العبد بين الأشياء وبينه، ولأنه يستفيد من عمل العبد، وعلى ذلك فإن للسيد حقيقته، خارج ذاته، بل إنه يمكن القول! إن حقيقة السيد، هي العبد.

وهكذا فإن جدلية السيّد والعبد، تَخلُصُ، في الفينومينولوجيا، إلى الشعور الرواقي، الذي يتصرّف سلبياً تجاه علاقة الهيمنة ـ العبودية. يقول هيجل: «إن عمله ليس عمل السيّد الذي يرى حقيقته في العبد، ولا عمل العبد الذي يجد حقيقته في إرادة السيّد، وخدمة السيد، بل إنّ مهمته الخاصة، هي أن يصبح حراً، على العرش، كما في الأغلال، في إطار تبعية فيما يتصل «بوجوده ـ هناك» الفريد. إن مهمته هي في الحفاظ على هذه السكونية التي لا حياة فيها، خارج حركة الوجود هناك، في الفعل كما في الانفعال (التألم)[6] وكأنها تستقر دوماً في مجرّد جوهرية الفكر. فمن الواضح إذن، بالنسبة إلى هيجل، أن هذا

[6] هيجل، فينومينولوجيا الروح: ترجمة هيبوليت. الفصل ١ ص:١٦٩.

التحرر الداخلي المحض، لا يسعه أن يكون، عملية تحرير صحيحة، وعندئذ يلاحظ هذا الشعور الرواقي أنه ترك، خارج ذاته، كلّ حقيقة réalité كل حقيقة واقعة، وانتهى إلى الشعور الريبي، الذي سيتبعه الشعور اليائس، الذي يشعر أنه مفصول عن الوجود وعن إلهه.

ومن تجربة إلى تجربة، ومن خيبة إلى خيبة، سيرى الشعور الهيجلي، أن تاريخه يتطابق مع التاريخ البشري الكليّ، حتى اللحظة التي يصل فيها العقل إلى المعرفة المطلقة. ولكنه لن يصل إليها إلا إذا فكّر في تاريخه الخاص الذي سيكتشف وحدته، عندما يُفهم أنه كان ذاتاً وعقلاً. وعلى ذلك فإن من المسموح به، في هذا كله، أن يقول المرء إن كلّ ما في المنهج الفلسفي من أشياء أساسية، محفوظ. ولا ريب أن التقشف الديكارتي يبدو وكأنه يُخلّصنا إلى الأبد من الخطأ والوهم. على حين أن الجدل الهيجلي يشتمل على تقدّم واغتناء مستمر ومتواصل، من حيث أن كل هنيهة من هنيهاته تحتفظ بتلك التي سبقتها. غير أن هذا الفرق ظاهري أكثر مما هو حقيقي. فالعالم لدى ديكارت، من جهة أولى، الموضوع موضع الشك، محفوظ حفظاً جيداً. لأن الفكر المتحرّر سيبقى فكراً لهذا العالم، ولأننا، في نهاية التأملات، سيتم التقاء وحدة النفس مع وحدة الجسد، ومعها الإنسان كله. ومن جهة أخرى، ولدى هيجل، فإن النصر والمصالحة لا يظهران إلا في النهاية، وإن تاريخ الشعور في عيني هذا الفيلسوف الوحيد ـ ولنقل، في عيون هيجل وحده، سيظهر كتقدّم جدلي، ومسيرة باتجاه المعرفة المطلقة.. وعندما كان الشعور الفينومينالي (الحادثي) يجتاز اختباراته، كان لديه ذلك الانطباع، لا بالوصول إلى دقائق، تزداد إحاطة، ولكن يفقد، في الألم. كل ما كان في البداية، يبدو كحقيقة عادة، سيكون كل الفلاسفة متشابهين.

بل إنه ليمكن الادعاء أن هيجل قد حقق الحلمَ الذي كان يبدو ملازماً لفلسفات ديكارت وكانط. أو لم يقرّر هذان إن كلّ وجودٍ لا يمكن أن يؤكد أو يتصوّر إلا بالنسبة إلى ذات كما لو أنها مدعومة به؟ أو ليست الذات الهيجلية تلك التي تضمن للذوات الديكارتية والكانطية، نصرها الكامل، وكلّ ما كان يبدو في البداية، كما لو أنه «الروح ـ العقل) يصبح الآن داخلياً للروح؟ وهنا،

مع ذلك، يجب أن نقف عن التمثل. وأن نقف عن التمثل. وأن نلاحظ أن الفرق بين فلسفة هيجل وفلسفتي ديكارت وكانط، ينكشف وكأنه ضخم. فهيجل يرى أن المطلق نتيجة، والذات الحقيقية، لا يمكن أن تظهر إلا في آخر التطور. أما لدى ديكارت وكانط، فإنه يمكن في كل لحظة من لحظات التاريخ، أن يكون الإنسان أو أن يصبح فيلسوفاً. وأما هيجل فإنه يتعهد للتاريخ بضمان التقشف الضروري لكل فلسفة. إن عذابات الحرب، والسيد والعبد، ويأس الريبية، وشوق الشعور اليائس، ليست من مهامه: ويكفي أن يكون هذا كله قد تمّ، لكي يصبح بالإمكان قيام الفكر الفلسفي، الذي لا يكون عليه إلا أن ينفي كل ما حدث، وكل ما كوّنه، كما لو كان ذلك رغماً عنه. وهكذا فإن الفكر الفلسفي يصبح بحكم ذلك، عارفاً خالصاً، على حين أنه، في رأي كل من ديكارت وكانط، نظري وأخلاقي، بصورة لا تنفصم، وأن على كل إنسان أن يقوم بواجب التقشف الذي يُتطلّب منه. وأخيراً فإن من رأي هيجل، أن الذات لا يسعها أن تعرف نفسها، من غير أن تعرف كل شيء، ذلك أن وجودها، هو الكلّ. فالذات هي ذاتٌ لكل العالم ولكل التاريخ، إذا أردنا الكلام الصحيح. وفي وسعها أن توجد في كل الأشياء. وكل واقع إنما يبدو لها كأنه عقلانياً relationnelle. ويدخل في المذهب. ومن المؤكد أنه ليس بهذا المعنى، كان ديكارت وكانط يقرران أولوية الذات، ويقدران أن العقل هو الأساس. إن الذات الديكارتية المشغولة البال بفكرة الوجود، تعتبر كخارجية ومتعالية و تدع الأشياء خارجية عنها.. إنه بهذا المعيار نفسه، لا تستطيع أن تخلط، هي نفسها، بأي شيء، وتظلّ ذاتاً عارفة.

وفعلاً، لئن كان فلاسفة القرن السابع عشر، قد أكّدوا أن العقل هو أساس للنفس ذاتها وللعالم، فإن من المستبعد أن يكونوا قد ادّعوا التطابق التام بين هذه «الأنا» وبين العالم، أو لنقل بين الذات وبين العقل، حتى إن سبينوزا، هو نفسه يعدل عن استنتاج هذا التسلسل للصيغ الموجودة، والمشخصة، التي تكوّن العالم. وهذا ما يجد فيه واحداً من التأكيدات الخالدة للفلسفة. وكان سقراط يلاحظ، من قبل، أن امتلاك كلية المعرفة، شيء خاص بالآلهة، لا من اختصاص الناس، وأننا إذا كنا نصل إلى معرفة كل شيء، فنحن عندئذ ننقطع

عن أن نكون عشاقاً، أو فلاسفة بالتالي. ويمكن التساؤل بهذا المعنى عما إذا كان المذهب الهيجلي، ليس مؤشراً على نهاية الفلسفة؟ أوعما إذا كان لا يدّعي أنه ينظر من وجهة نظر الإله نفسه. وبالعكس، فإن مذهبي ديكارت وكانط، يذهبان إلى أن الذات، التي تظلُّ موضوعاً للمعرفة، وذاتاً أخلاقية، تحتفظ دوماً بحقوق (الخارجية) أي هذا الذي من أجله لن تفهم كلّ الأشياء. وإلى جانب الفلسفة، نرى أن ديكارت وكانط يقبلان، إذن أن يكون هنالك طرق أخرى للوصول، إلى الوجود Etre. مثل الدين. أما هيجل، فإن الديانة لديه تدخل في الحساب، على صورة لحظةٍ ما، في المذهب. إن الذات، الموضوعة في التاريخ وتجاه العالم، لدى ديكارت وكانط، فردية، وعندما تتعرف الذات تسامى الوجود Etre فإنها تحقق شرطها الذي لا يمكن تجاوزه. أمّا الذات الهيجلية فإنها ذات التاريخ. وهكذا فإن كبير كيجارد يقابلها بالبداهات الذاتية الفردية، على حين أن ماركس عندما يدين ما وراء الطبيعة، يترك للتاريخ نفسه هم تحقيق الفلسفة.

وكثيراً ما لوحظت الأهمية التي تهبها الفلسفة للذات. فعند الأغارقة، نجد أن فكرة الذات العارفة، لم تكن قط مركز أي مذهب فلسفي: وأكثر من ذلك أن الذاتية لا تُستدعى إلا لكي توضح نسبية معرفتنا، وقلة يقينها. فعند أفلاطون، أن النفس تظل بعيدة جداً عن أن تكون مبدأ أو شرط أو مجال الأفكار، وهي تُشرح بالاعتماد على الأفكار نفسها. وقل مثل ذلك في نظرية التذكّر التي لا تعني أن الروح esprit تستمد الحقيقة من داخلها نفسه، بل تدل على أن كلّ اكتشاف للحق داخل النفس، يبرهن على أن هذه لَمَحَت (من قبل) موضوعياً هذه الحقيقة. ولقد أخطأ حقاً ذلك الشرح المثالي لديكارت وكانط، ولم يقنعنا أن الفلسفة الحديثة، حول هذه النقطة، قد قطعت الجسور مع فكرة أولوية الكون، التي يبدو أنها أساسية في الفلسفة القديمة. ثم إن نفي الوجود كشيء سابق وخارجي، بالنسبة للذات، ليس من عمل ديكارت، ولا من عمل كانط، بل هو من عمل المثاليين، مثل برونشفيغ ولوسّين Le Senne. إذ ليست الذات، لا عند ديكارت، ولاعند كانط، كمعطى يكوّن الوجود، أو يحتوي شرط الوجود. بل إن الذات، هي فقط شرط المعرفة مصدر كل حكم، لا معياراً لكل الأشياء. وهي أساس المعرفة، وليست أساس الواقع.

ويمكن المضيُّ حتى إلى القول، إن الذات الديكارتية التي بلغت يقينها في وعيها للشك، والذات الكانطية، التي أنشأت حوادث متميزة عن النومين (الأشياء بذاتها، تعرفان بدرجة ما من البعد بالنسبة إلى الوجود وبالتالي، وبصورة ما، أو بالشعور بغياب الوجود. وبهذا المعنى لوحظ أن الفرد مسكون باللارتواء كأنه طموح ورغبة. وعلى كل حال، فمنذ قرّرت الكوجيتو، كان ديكارت يشعر وكأنها نقض، وعزلة، وتأتي التأملات محاولة تجاوزها، ثم الوصول إلى اكتشاف الله، وإلى تأكيد واقعية المادة. لكن كانط يستبقي «الشيء بذاته. وما من مرة أكد فيها ديكارت وكانط، هذا النوع من كفاية الفكرة العزيزة على المثاليين». وعندما تساءلا عن العلاقة بين الذات، والوجود، لم يكن طموح فلسفتيهما ردّ كل شيء إلى الذات. إنهما كانتا، أولاً، قلقاً ثم توازناً، ثم تنظيماً، وكانتا قبل كل شيء صفاء! وأغلب الظن، أن ليبتنز الذي عاد إلى «ذات» تحتوي سبب كل الحوادث التي تشكل حياته» كان يظن أنه تجاوز ديكارت. ثم إن هيجل، عندما أكدّ أن التاريخ كلّه، هو تاريخ ذات، كان يقدر أنه تجاوز كانط. أما فولتير فإنه يسخر من مثالية ليبنتز، ويأتي ماركس فيدينُ مثالية هيجل. وبهذا كانوا على حق. غير أن خطأهم كان، مع ذلك، هو الظن أن ليبنتز، يحتوي حقيقة ديكارت، وهيجل يحتوي حقيقة كانط. إن حقيقة ديكارت وحقيقة كانط، كانت غير مدحوضة. وعلى ذلك فإن لدينا الفرصة الكامنة للعودة إليها، بغية نقد الماركسية نفسها، معتبرين أنه ما دامت هي نفسها نظرية أنضجتها ذات ما، فإنه لا يسعها أن تتعالى على البداهة الأولى للكوجيتو.

ولهذا السبب فإن تاريخ الفلسفة، مرة أخرى، لا يمكن أن يشبّه بتاريخ العلوم، ويستبقي الحقيقة الخالدة، حقيقة الأفكار التي يمكنها دوماً، وفي كل لحظة، أن يستعاد البحث فيها. ومن المشروع أن نتكلم على تاريخ للعلوم، بمقدار ما تكون المعرفة ثمرة لبحوث مشتركة، تتكامل بلا انقطاع، وتقتضي (أو تفرض) إذن نوعاً من الذات الجمعية. ولكن ليست هذه المعرفة مصنوعة من أفكار موضوعية، متى استقلت عن حركة الفكر الفردي، الذي يعطيها، في البداية، معنى، تعود فتجد مباشرة، نوعاً من الكلية المجردة؟ ولكن الحقيقة

الفلسفية لا يسعها أن تنفصل فصلاً تاماً عن ردّ الفعل الكلّي لشعور شخصي، تجاه العالم الموضوعي، أنشأها الإدراك أو العلم. وعلى ذلك فإن فكرة شعور تاريخي وفلسفي، فكرة متناقضة، لا يدع أنصار هيجل، أحياناً، ذلك الوهم بأنهم أنشئوا فكرة من هذا النوع، إلا بالخلط بين مزعوم شعورهم الكلي للتاريخ، بالاعتماد على شعورهم الخاص الذي يفكر بالتاريخ ومنذئذ، هم لا يخافونّ من التأكيد أن ما كان حقيقة في حياة ديكارت، أصبح بعد ذلك خطأ، على حين أنه كان يجب عليهم الاكتفاء بالقول: إن بعض أتباع ديكارت، قد نظروا إلى الفلسفة الديكارتية، باعتبارها خطأ، وهذا أمر لا معنى له، وأظن أن الآخرين يوافقون على ما أقول.

وهنا يلاحظ المصدر الأكثر شيوعاً للخطأ الواقعي réaliste، الذي يعني المطابقة بين الشعور وبين ما لا يملكه. وكان ديكارت قد تخلّص من الفيزياء الأرسطاليسية، عندما فهم أن الاعتقاد بأن الصفات موجودة في الأشياء، إن هذا يحمل على التفكير،مع بعض التشويش، أن الأشياء تعي هذه الصفات. وكذلك فإن فرد ما كان يشعر بأنه موجود في عالم من الروائح والألوان، يتعلم عن طريق الشك والكوجيتو، أن المعطيات الحسية ليست إلا حالات لها. وعلى مثل هذا التطهر، الذي هو المهمة الخالدة للفلسفة، ينبغي أن يستعاد. ولكنه لا يمكن أن يستعاد إلا من طرف كلٍّ منا. واليوم فإن عالم الصفات المحسوسة، لم يعد هو الذي ينبغي التطهر منه، بل هو عالم التاريخ.ذلك أنه متى استبعدنا من تاريخ الأفكار كل شعور إلا الشعور الفردي، أتاح لنا ذلك استبعاد كل وهم واكتشاف حقيقة الفلاسفة. وحقاً فإنه إذا كانت فلسفات الماضي قد فكر بها، أو كان يمكن أن يفكر بها فعلاً، من قبل شخص وحيد، عن طريق الشعور بالتاريخ الذي احتواها، فإن من الواضح أنها ستجد حقيقتها ترد إلى حقيقة التاريخ، وذلك تبعاً للبداهة، ذلك أن الأجزاء محتواة في الكل. ولكن إذا لم يكن هناك لا أجزاء ولا كل، وإذا لم يصبح التاريخ كلاً إلا في شعور المؤرخ الذي لا يقوم فعلاً، إلا بردّ أفكار الآخرين، إلى فكره، فإنه لن يكون لنا أي مبرّر، لكي نفضل على قناعات ديكارت وكانط، ما صرنا نحن بعدهم نفكر بها، ولا يكون لنا أي مبرر لوضعها موضع الشك، وجعلها هنيهات، يجمع بينها تركيب ما أشمل منها.

وهذا يعني أن البداهة الفلسفية تظل دوماً، كأنها لم تتجاوز ولا يمكن تجاوزها. إنها بداهة فارغة، بمعنى ما، لأنها لا تملك أي مضمون قابل للتعريف. وهي بداهة عليا من حيث أنها تتيح لنا، مع ذلك، أن نحكم على كل المضامين، وأنها تظل توجد هكذا في أصل العمل الفلسفي نفسه.

الفصل الثاني عشر

البداهة الفلسفية

يصدر كل منهج فلسفي عن ردّ فعل شعور إنساني ما، تجاه العالم، أو ـ إذا شئنا ـ تجاه تصوُّر معيّن للعالم لا تكون ذاته إلا فردية. غير أن هذه الذات تخضع لمقتضيات كليّة، وتبدو حسّاسة لبداهات أبدية intemporelle: ولهذا فإن الحديث أو الحوار الفلسفي يتتابع، على الرغم من فواصل المكان والزمان.. أو ليس رائعاً أن نرى ميرلو ـ بونتي يدشن عام ١٩٥٣ تعليماً يريده ملائماً للوضع الأكثر حداثة لطرح المشكلات الفلسفية، وأن يستعير من سقراط الصورة التي يرسمها للفيلسوف؟ وبعد قرون عديدة من أفلاطون. ولكن مثل أفلاطون، نراه يتساءل عن إدانة سقراط بالكفر من قبل المدينة. أتراه يرى في هذا الاتهام صورة للوم الخالد الموجّه من قبل الوثوقيين الدينيين، إلى الفلاسفة الذين يُدانون على أنهم يريدون اكتشاف الحقيقة، بالاعتماد فقط على براهين العقل؟ وأكثر من ذلك أنه يستبقي من ذلك الثناء، الذي يرى أنه «يشرح كل شيء، هذه الجملة: (أيها الآثينيون، إني أؤمن أكثر من كل هؤلاء الذين يتهمونني). ويعلق ميرلو ـ بونتي[1]. على هذا الكلام بقوله: إنه كلام كاهن يتلقى الوحي من الله. إنه يؤمن أكثر منهم، ولكنه أيضاً يؤمن بطريقة أخرى، غير طريقتهم، وباتجاه آخر».

---

[1] ميرلو ـ بونتي. الثناء على الفيلسوف، ص:٤٩-٥٠. انظر أفلاطون مديح سقراط ٣٥. ولنذكر بأن مديح الفلسفة هو استعادة للدرس الافتتاحي لميرلو بونتي، في الكوليج دو فرانس.

وحقاً فإنه يجب أن نقول إننا إذا أخذنا الأشياء على محمل الجد، فإن الفيلسوف لا يؤمن كما يؤمن أي إنسان آخر، ولا يفكر كما يفكر أي شخص آخر. ولهذا فإن الأوصاف التي تُطبّق عليه، تكون موضعاً لسوء الفهم. إن الفيلسوف يمكنه أن يكون ريبياً. ولكن ريبية الفيلسوف ليست بريبية رجل المال أو شيخ مخدوع، بل هي ريبية إنسان، فقد الأمل بالعثور على الوجود، في أي موضوع تقدمه له التجربة. وكذلك فإن وثوقية (يقينية) الفيلسوف ليست كوثوقية المتعصب العنيد. بل هي، على سبيل المثال، وثوقية ديكارت الذي يؤسّس ثقته في الأفكار الواضحة حول الحقيقة الإلهية. ويمكنه أيضاً أن يُعلن، كما فعل كانط، أنه يريد إلغاء المعرفة، ليترك مجالاً للإيمان[٢] . ولكن الإيمان الذي يعرضه علينا كانط، الناشئ عن مجرَّد التجربة الأخلاقية، لن يكون مثل ذاك الذي يعمل بوحيه المتدينون الأتقياء: بل يكون، في مصدره نفسه، عقلياً، ويفتح، باتجاه الوجود، طريقاً لم تستطع المعرفة أن تمشي فيه، (أو أن تسلكه). إن شعور الفيلسوف، دوماً إذن، يحكم على كل الأشياء، طبقاً لهذا المعيار. وما من مرة يتفق فيها إيمانه تماماً، مع ما تقدّمه له المعرفة الذاتية، إنه يشعر، تبعاً لكلمة مالبرانش، أنه غريب في بلده ذاته.

ولهذا فإن الفيلسوف يُرَهق نفسه أكبر الإرهاق[٣] في اكتشاف صورة كلامه. ولقد عارض جان كلود الفن الذي يتكلم بلغة، «تعبيرية في الأساس»، وعارض العلم الذي يتكلم «لغة تصورية في الأساس»، ونراه يقول: إنه لا مجال لأن ننتزع من العمل الفلسفي، واحدة من هاتين اللغتين (هذين البعدين)، ولكنه يضيف قائلاً: لا يمكن لأحد أن يسلبه الاثنتين معاً، مما يعني أننا نهبه لغة ملتبسة وسط بين الفن والعلم. وعندما لاحظ أن بعضهم يرون في العمل الفلسفي عملاً فنياً، وأن بعضهم الآخر يرون فيه عملاً علمياً، يَحلَمُ هو، بالنسبة إلى الميتافيزياء، بلغة جديدة تكون خاصة بها. وهو يكتشف في كل جملة فلسفية «ذلك دعوة إلى تجربةٍ، ينبغي القيام بها»، ليست هي تجربة هذه الجملة، بل هذا الذي تدعو إليه!» ومن الواضح مع ذلك أن العمل لا يسعه أن

---

(٢) كانط، مقدمة للطبعة الثانية، لنقد العقل المحض.

(٣) انظر Claude Pi guet, J'œuvre Philosophique, b:86 .

يدعونا إلى تجربة فلسفية إذا لم يكن شعورنا قادراً على مثل هذه التجربة ـ وهكذا فإن كلود بيفويه Piguet، يمضي حتى إلى طلب عكس الحركة العادية المألوفة للفهم، وهي حركة تمضي من العمل إلى المعنى. وهو يريد أن يمضي من المعنى إلى العمل. ففهم عمل فلسفي ـ على ما يقول ـ هو المضيّ من معنى التجارب التي أعيشها، وأن أشعر بها خارج الكتاب نفسه ـ أي إلى العمل نفسه بتعبير آخر، إن تجربتي هي التي تهب معنىً. ونحن نفكر أن شعوراً لا يشعر بذاته، بصورة ما، بأنه غريب عن هذا العالم أو لنقل ـ إذا نحن فضلنا مفردات أقرب إلى الهايدغرية، أو لا نشعر بصعوبة التحرر، في هذا العالم إن شعوراً كهذا لا يستطيع أن يهب أي معنى للعمل الفلسفي.

وهكذا فإن المناقشات من (عهد بار مينيذس إلى هيدغر، مروراً بأفلاطون، وليبتنز، وهيجل) ـ التي تعالج علاقات الوجود، والواحد، لا يتضح معناها إلا بالنسبة لشعور يظهر الوجود له في آن واحد، وكأنه ليس هناك ما هو أقرب إلى النفس، وأعسرّ على الفهم من أي شيء آخر. وكما يلاحظ ليبنتز. إنه لا يمكن القول إن شيئاً ما موجود، إلا إذا كان هو ما هو. ولكن أنى لنا أن نعزو الوجود عندئذ إلى الوحدة نفسها، التي بها، مع ذلك، يوجد كل ما هو موجود؟ ولئن كان الوجود هو ما به يوجد كل ما يوجد، فإنه هو نفسه لا شيء مما يوجد، بمعنى الموضوع (أو الشيء)، أو بمعنى «الكائن» كما يقال اليوم، أو قل أنه هو نفسه ليس بكائن. فهل يجب القول عندئذ: إنه عدم؟؟ ولكن هذا العدم هو كل ما به توجد الكائنات etants ويصير لها معنى. ومن هنا جاء الإغراء، المستعاد باستمرار، بأن نجعل من هذا الكائن، ـ العدم ـ الذات نفسها أو الأنا، وهو إغراء يبدو أن هيجل وقع ضحيةً له. وأنّى لنا ألا نرى في هذا كله، تلك الجهود المتكررة لنفس الشعور، من أجل فهم خفاياه الخاصة، أي خفاياه التي يميزها غابرييل مارسيل، بعناية، من المشكلات ذات السمة العلمية، التي تُطرح عليه.

إن هذا الغياب ـ الحضور للوجود، يشرح أيضاً ذلك الاتفاق العميق الذي يمكن اكتشافه في الاختلاف الظاهر بين الميتافيزيائيات. ولكن بعض هذه، كميتافيزياء برغسون، تعطي نفسها (تقدم نفسها)، كميتافيزياءات للحضور

المطلق. ولكن الحدس لا يلغي كلَّ بعد بين الموضوع والذات. أو لا يسمح لنا بنقل أنفسنا إلى داخل الأشياء نفسها، والتطابق مع الديمومة الخلاقة؟ ولكن إذا نحن أحسنا النظر إلى ميتافيزيائيات الحضور رأيناها تُركِّز مثل هذا الحدس في نوع من الحدّ الذي لا يمكن الوصول إليه تقريباً. وإنه لمن الواضح أن برغسون يشعر بنفسه وكأنه متجاوزٌ من قبل الوجود، بأكثر مما يعتقد أنه يملكه كله كاملاً. وبالعكس. فإننا يمكن أن نجد ميتافيزيائيات للغياب. وهنا نجد أن نفي إمكانية تجربة ميتافيزيائية، أمر جذري: فالتجربة الميتافيزيائية، لدى كانط، إنما تعرّف على مستوى إنشاء معطى حسي بالعقل، وبالتالي كتجربة للحادثي Phenomenal والنسبي. إلا أن الكانطية بنيت كلها في قلب اليقين المسبق، الذي يرى أن العالم الموضوعي ليس هو الوجود، ولكن كيف لمثل كانط أن يؤكد هذا لولا أن لديه فكرة ما عن الوجود؟ أو لا نجد نحن دوماً، في ذلك كله نوعاً من الغياب ـالحضور الذي يبدو لنا أن ميتافيزيائية ديكارت، تعبّر عنه بأفضل مما تعبّر عنه أنه ميتافيزياء أخرى؟ وعلى كل حال، فإنه يبدو لنا، أن كل تجربة مخصّصة تعيدنا إلى شيء آخر غيرها، وبه تتخذ هي معنى. وهذا الشيء الآخر. سواء أكان إلهاً أو ذاتاً.. لا يسعه إذن، بالمعنى الضيق، أن يصبح هو نفسه موضوع تجربة. ولكن هذه ـ مع أنها متعالية ـ ليست مع ذلك إلا الأفق الذي ترتسم عليه كل تجربة، بحيث أن إعلامنا عن أننا لا نستطيع أن تكون لنا تجربة للوجود، أو أن كل تجربة، لا تتخذ معنى، أو قيمة، أو حقيقة، إلا بالنسبة إلى هذا الذي هو الماوراء، الذي هو الوجود ـ يعود أخيراً إلى الشيء نفسه. وفي وسعنا أن نقول، بنفس الصحة، إن الفلسفة هي معرفة عليا، وإنها لا معرفة.

إن الفلسفة هي، قبل كل شيء نقد: وهي تتخذ لنفسها موضوعاً. في المعارف المكتسبة، وتتساءل عن طبيعتها ومداها وحدودها. ثم تصبح انعكاسية reflexive، وتكتشف أن وراء كل فكرة، تلك الذات التي تجعلها ممكنة. وتظهر بهذه الصورة، وكأنها معرفة للمعرفة. ولكن معرفة ما هو معرفة لا يعني امتلاك المضمون الإيجابي لهذه المعرفة، إنها ليست معرفة شيء ما، كالفيزيائي، أو حتى الصانع، اللذين يعرفان شيئاً ما. بل إنها، على

الأكثر: معرفة أن هذه المعرفة لا تتناول الوجود، وأنها ليست مطابقة لهذا الوجود الذي يتوق إليه كل شعور. وكان سقراط يدّعي، بهذا المعنى ـ أنه لا يعرف شيئاً، ولكنه، وهو يعرف أنه لا يعرف شيئاً. كان أكثر علماً من كل أهل أثينا. إن المعرفة الفلسفية التي هي غياب المعرفة، لتبدو للفلاسفة، لا كالأعظم من كل معرفة، إذ يبدو على العكس أنها صغيرة جداً إذا قيست بالمعرفة التي تقدمها لنا العلوم، ولكن تتيح للإنسان أن لا يبدّد نفسه في أي مذهب موضوعي، وأن يهب معنى للعلم نفسه، يضعه بالنسبة إلى هذا الوجود، الذي يسكن معناه، في شعوره المفعم بالرغبات دوماً، أي بالوجود الذي يمكن تبعاً له، أن يُحكم على كل شيء آخر.

ولهذا السبب نجد الفيلسوف لا يتطابق أبداً كما ينبغي، مع أي شيء آخر. ولهذا السبب نراه يقلق الوثوقيين، ورجال الدين أو السياسيين. وهو يقابل كل بداهاتهم المزعومة، ببداهته السلبية الوحيدة. كما أنه يبدو شديد التعلق بهذه البداهة، إلى الدرجة التي ما من إرهاب، ولا تهديد. ولا إدانة، يلهيه عنها. إن هذه البداهة كلية، ومع ذلك، فإنه لا يملك أن يقنع بها الآخرين دوماً، بسبب عدم معرفته كيف يُقنع محادثيه بالتأمل معه. وهكذا فإن اللافلاسفة يستمرون في اعتبار الفلسفة، مجموعة من الفرضيات، مطيلة بذلك، وبصورة عشوائية، ما نسميّه بالعلم. أو تلك المعرفة اللا مؤكدة التي يمكننا أن نحصل عليها في مجالات. لم يستطع العلم فيها أن يرضي طموحها. ومع ذلك فإنها ما هو عكس ذلك كله، أو النقيض له، ويؤلف يقيننا الوحيد.

والبداهة الميتافيزيائية، في عيون الفلاسفة، هي من الكبر بحيث حاول هؤلاء دوماً أن يؤسسوا العلم عليها. أما في عيون اللافلاسفة، فإن الميتافيزياء هي عالم العشوائية المطلقة. ومع ذلك، ألا يملأ قلوبهم القلق من أن العلم يقدّم لنا تأكيدات. يعاد النظر إليها مرة بعد مرة، على حين أنه لم يحدث قط، ومنذ قرون كثيرة، أن محاكمة فلسفية حقيقية لم تدحض قط؟ لا ريب أننا نحتاج، في معرفة ذلك، إلى عزل الأحكام الفلسفية عن الأحكام التي تتصل بالعلم والمتعلقة بالموضوع، والتي كثيراً ما تخلط بها في المذاهب، والموافقة على التأمل مع الفيلسوف. ولكن من هو من بين من يحاولون هذه التجربة ـ ذاك

الذي يستطيع الابتعاد عن مناهج التأملات الديكارتية، أو أن لا يوافق على أنني لا أستطيع أن أكون متأكداً من شيء، ما لم أعرف أصل فكري وطبيعته؟ وهذا كانط الذي كثُر ما ظنّ أنه ينفي ديكارت، أتراه قال شيئاً آخر؟

ومن ذا الذي إذا وضع أمام جسم ما، يستطيع أن يرفض الاقتناع مع ليبنز، عندما يكشف عن استحالة القبول بوجود هذا الشيء الممتد، وبالتالي، فهو يقبل القسمة إلى ما لا نهاية؟ وحقاً، فأين هو الوجود لمثل هذا الشيء؟ أهو في نصفه؟ أم في واحد من عناصره القابلة القسمة إلى ما لا نهاية؟ أو تستطاع المقاومة أكثر، أمام الحجج التي يدلي بها بيركليه ضد وجود المادة: وجوداً بذاتها؟ ولنحاول من أجل ذلك أن نحل محل Hylas، أعظم فيزيائي معاصر، وأوسعهم علماً: أتراه يستنجد بالأتومات، أو بالبروتونات، أو الإلكترونات؟ إن فيلونوس Philonus، لن يجد عناءاً في إقناعه بأن الوقائع التي يعرضها تحت هذه الأسماء، ما تزال أفكاراً في عقله، وما من شيء من مكتشفات العلم، منذ القرن الثامن عشر يسمح بجرح حجج بيركليه[٣] هذه، جرحاً مهما يكن صغيراً، وأن ينتج، تحت اسم المادة، شيئاً لا يكون، مرة أخرى أيضاً، موضع بحث؟ ولا ريب أن بيركليه أخطأ في الاعتقاد، أنه برهن بذلك على أن المادة لا توجد بذاتها، فبمقدار ما يصف الوجود، إيجابياً، ويردّه كله إلى «الإدراك المحض Perception» وإلى «الكون ـ مدركاً» فإنه يتخلى عن الاقتضاء الفلسفي المحض لشعوره. ومن الواضح، بهذا المعنى، أنه، هذه المرة، برهن أنه لا يمكن أن يوجد شيء بذاته، ندركه نحن تحت اسم المادة، أو ما ندركه أو نفكر فيه. فإذا كان للمادة من وجود، فإنها، كأي كائن أو وجود، وراء ما ندركه منه (أو أبعد مما ندركه منه).

إن البداهة الفلسفية هي البداهة العليا، وهي في متناول من يريد أن يقود أفكاره، بنزاهة كلية.. وهذا القليل من الإصغاء للفيلسوف، والاستقبال الحافل الذي يلقاه العالم، لا ينشآن، في أي شيء، عن أن العلم أوثق من الفلسفة بل

---

[٣] نذكر بأن محاورات بيركليه الثلاث، تجعل Hylas المدافع عن وجود الذات، للمادة.

ينشأ من الموقف الذهني الـذي يتطلبـه تفهـم هـذا (العـالم) أو وذاك الفيلسـوف. وقد يكون العلم صعباً، ولكن الموقف الذهني فيه، هو مجرّد واستطالة مباشـرة لموقفنا اليومي، وهو يكرّس إرادتنا التأثير في موضـوع الهيمنـة علـى العـالم. وحقاً كيف يستطيع الناس ألا يؤمنوا بعلم تقني، تقيس آلاته مساحة حقولهم، أو تحسب الزمن الـذي تقتضيـه أعمـالهم، بصـورة أفضـل ممـا تفعلـه عيونهـم أو ذاكرتهم؟ تشير بسرعة أكبر من خطواتهم، وتكيف أو تفعل بصورة أفضل مما تفعله أيديهم؟ هنا إذن كلٌ يعرف أو يتعرف مشروعه. يتحقـق بصـورة أفضـل مما كان يتحقـق فـي المـاضي. ليـس هنـالك إذن مـن حاجـة إلـى زمـن طويـل لإقناعنا بهذا. وهـذا الـذي يضمـن الآن مهابـة العلـم، ليـس هـو العـزوف عـن المصـالح. فـي إنشـاء العلـم، وتجـرّد البحـث عـن الحقيقـة، وليـس هـو الكليـة العقلانية لبراهين هذا العلم. بل هو الحرص على السيطرة والتغلب الذي ربمـا كان العلم قد نشأ عنهما، فإن لم يصـح ذلـك وجدنـا علـى كـل حـال أنـه يخـدم الحاجة إلى السيطرة والغلبة.

إن الفلسـفة لـم تنشـأ عـن مثـل هـذا الهـوى، ولا تخدمـه فـي أي شـيء. وبالعكس، فإنها تتطلـب مـن الإنسـان العـدول أولاً، عـن موقفـه المـألوف مـن العالم. وعن نوع الرؤية التي تنشأ عن ذلك. وهكـذا فـإن قيـاس الوجـود الـذي يطمح إليه كل شعور، بهذا العالم الموضوعي الذي لا حقيقة له، إلا في نشوئه من إدراكنا أو حكمنا، أو إرواء رغبتنا في الخلود بالوهم القائم في ماض عدنا فوجدناه، أو تقدير أو قياس واجبنا بمعيار مصالحنـا، أو تـرك أملنـا يتبـدد فـي محدوديـة الأشـياء التـي نصادفهـا، أو تعليـق أعمالنـا علـى مقتضيـات الفئـات الاجتماعية التي تنتسب إليهـا، وتناسـي الحـب؛ هـذه هـي، فعـلاً تلـك الثمـرات الأكثر شيوعاً لهذا الموقف، ومصادر غيبوبة وعينا. إن الفلسفة تبـدأ مـع قلـب هذه المواقف. فحبيس الكهف الأفلاطوني يجب أن يعكس مساره، وعلى قارئ ديكارت أن يرى خطأ ما كان يبـدو لـه أول الأمـر، وكأنـه أمـر سليم، وعلـى نصير كانط أن يحقق الثورة النقدية و على تلميذ هوسرل أن يقـول بـالاختزال الفينومينولوجي. إن هذا كله خطأ في المسيرة، وقلـب للأشـياء. ومـن ذا الـذي يرغب في معرفة مضادة لمعرفتنا المألوفة، إلى هـذه الدرجـة. معرفـة تتطلـب

منهجاً مخالفاً لمنهجنا اليومي، أو يرغب في معرفة تبدو وكأنها اللا معرفة؟ وعلى ذلك فإن من الطبيعي - كما يلاحظ جيرار لوغران Gerar Legrand [٤]، - «أن يسخر العالم من الفيلسوف». ذلك أن ديمقريطس إنما كان يضرخ من هيراقليط.. ومع ذلك فإن الفلسفة متى بلغت، أصبحت تشتمل على يقين لا يمكن رفضه. ويكفي أن يكون الإنسان قد فهم ليبنتز، مرة واحدة، لكي يعرف إلى الأبد، أن جسماً ممتداً، وبالتالي قابلاً للقسمة، ليس بموجود، بالمعنى الحرفي للكلمة. ويكفي أن نفهم بيركليه، لكي نعرف أن ما يسميه باسم «المادة» لا يسعه أن يوجد بذاته. فهذا إذن هو مجال البداهات غير القابلة للنقاش. والضرورات المنطقية النهائية.

ومع ذلك فإنه لا ينبغي أن نعتقد أن للفلسفة هدفاً أخيراً، هو تثقيف شوقنا للوجود. واكتشاف (بنوع من تشهي الإثم) لعلاج ظلمات العالم والمواساة فيها. وعلاج جرائم التاريخ والزمان. فإذا هي وضعت، على ما يقولون، العالم بالمقلوب، فذلك لأن العالم نقيضٌ لضميرنا، وأن علينا ـ كي نسلك سلوك الإنسان الحق من العالم - لا أن نتبعه، بل علينا أولاً أن نفهمه والحكم عليه، ونتساءل: ما الذي نعتمد عليه في فهم العالم، وباسم ماذا، سنحكم عليه، إذا كان الإنسان لا يملك، سلفاً، بداهة، يجب أن تؤكد أنها ليست من هذا العالم، أي أنها معرفة لا تخطئ، ولا يأتيها الباطل، ولا يمكن دحضها، وفي وسعها أن تساعد على تلاقي العقول اليقظة للوصول إلى كلية حقيقية؟ ولا يجب أن نخشى التأكيد، خلافاً للرأي السائد، أن الميتافيزياء، تكون مثل هذه المعرفة، وأن كل الفلاسفة كانوا، في الماضي مقتنعين أنهم يملكونها فعلاً. لكن من المناسب أن نضيف فوراً، أن الفلاسفة قلّما عرفوا أن يحفظوا معرفتهم، في

---

[٤] جيرار لوغران: في كتابه: من أجل فهم فكر ما قبل السقراطيين. ص:١٦٢ ويلاحظ هذا الرجل في دراسته هذه، أن إدخال ديمقرايطيين لتصور أو فكرة الحقيقة الموضوعية، تقلب.. شروطها الحديثة. إن هذه الحقيقة العلمية موضوع أرقام، لا موضوع كلام. فلو أنني حسبت صبيب شلال في النهر الهيراقليطي، فإني أكون قد انتهيت (أو عرفت الحقيقة من الوجهة العلمية المحضة.. ولكن الفيلسوف يريد متابعة الحديث عن الشلال. من حيث هو شلال). وهذا التحليل الرائع. يكشف عن أن التعارض بين العلم والفلاسفة، تعارض أساسي ويمكن أن يوجد منذ بدايات الفكر الذاتي.

نجوة من كل عدوى: ولقد قدّموها لنا على صورة مذهب، واستخدموا تراكيب مفترضة وعشوائية، يريدون بها إعطاء رؤية عامة عن العالم، واستسلموا هكذا لمقتضيات العقل العلمي، وألزمونا بهذه الصورة أن ننظر إلى تأكيداتهم، بصورة موضوعية. وبذلك نراهم كثيراً ما دعونا إلى خلط الفلسفة بالكسمولوجية (علم الكون) وإلى النظر إلى العلم والفلسفة، كشرحين للعالم نفسه، ونحن نعرف أي أذى استفاده أعداء الفلاسفة من هذا التعارض. ولكنهم ظنوا أنهم ينتصرون على الفلسفة؛ وهم لا ينتصرون إلا بما هو صورة هزلية لها. ولهذا كان من المهمّ، عندما ندرس أعمال الفلاسفة، أن نميّز بعناية بين ما هو فلسفي، وما ليس كذلك.

أما في مجال الموضوعية، فإن انتصار العلم على كل محاولة أخرى في الشرح الكوسمولوجي، ضروري بقدر ما هو مرغوب، وما من أحد يفكر بأن يأخذ على عاتقه مسؤولية الدفاع عن العالم الديكارتي، ضد معطيات الفلك المعاصرة. ولكن عندما جاء ديكارت وأنشأ علمه عن العالم، لاحظ أن «الوجود» هو المصدر لكل حقائق هذا العالم وعندما فكّر بهذا الاكتشاف نفسه. وماينطوي عليه من تجاوز، بالنسبة لكل فكرة محدودة، نراه يكتشف الفكر كذات، أو صاحب لمثل هذا التجاوز، عندئذ خلص من ذلك إلى أن الكوجيتو هي، في الوقت نفسه، شرط لكل معرفة وعلاقة مع الله، وطرح علينا ميتافيزياء، ليس فيها ما يجب أن يعاد النظر فيه، كما أنه لا يمكن لأي من المكتسبات اللاحقة أن تعلو عليه.

ولكن سيوجد من يقول: هل ينبغي أن نقبل بأن الميتافيزياء. نوع (من علم اللاهوت) وأن وجود الله أمر يقرره العقل، وأن تأكيد وجوده، يمكن أخيراً أن يقدم مضموناً لهذه المعرفة الفلسفية، التي قالوا من قبل «إنها لا معرفة»؟ وهل يجب أن نضع خارج الفلسفة، ذلك النقد الكانطي للبراهين التي قُدّمت لإثبات وجود الله، أو محاولة فيورباخ في التعويض عن الجوهر الإلهي، بالجوهر الإنساني؟ والجواب: كلاّ بطبيعة الحال. ولكن من المهم أن نلاحظ أن النقد الكانطي يتمّ هو نفسه، تبعاً لمقتضى الوجود الذي ينشئ شعورنا، وأن فيورباخ لا يعوّض عن الله بالإنسان، إلا بعد أن عزا للشعور الإنساني، بعض الصفات

الإلهية، أي شيئاً، لا يتعرّفه الإنسان إلا إذا عبده. ولنقبل، من جهة أخرى، أن ديكارت، عندما خلط بشيء من التسرّع، شيئاً يكتشفه عقله في الله الذي يؤمن به، قد أدخل، في إطار فلسفته، شيئاً ليس من مستوى البداهة ومرة أخرى أيضاً، نمضي من النظر إلى المضمون، إلى النظر في المنهج، ويتم الاتفاق بين الفلاسفة من جديد.

وحقاً، فإنه يجب الاعتراف بأن التراكيب الكوسمولوجية، ليست الوحيدة التي تتسلّل لتعدي المعرفة الفلسفية بالمذهب، ولإضفاء الغموض على البداهة. ثم إن السيكولوجيا والتيولوجيا (علم اللاهوت) لا يسعها أن تجد مكاناً في القناعات الأساسية. وهكذا فإنه لا يسعنا أن ننفي أن مالبرانش بعد وضعه النجع كلّه، في إله المسيحيين، كان يفكر تبعاً لدينه وإيمانه. وكذلك هي حال بيركليه، الذي يرى أن العالم، اللغة التي يكلمنا بها الله، يعود فيجد، على طريقته، تلك الصورة التوراتية للتكوين. وعندما اكتشف هيوم أن مصدر السببية قائم في الطبيعة الإنسانية، فإنه يساير الميول السائدة في زمانه، أي الميل إلى الإلحاد. وكذلك قل في الفكرة الكانطية في التشريع. ذلك أنها لا تخلو من العلاقة مع ميله إلى التقوى. ليس من المستغرب إذن أن تتعارض مذاهب هؤلاء الفلاسفة، في نتائجها الصريحة. وبهذا المعنى نفهم كلمة هيدغر: «إن سقوط الفكر في العلوم والإيمان، هو القدر البائس للوجود». ذلك أن الرؤية التي يُقدّمها لنا العلم والقناعة التي تهبنا الإيمان ـ ليست بذات علاقة مع البداهة الفلسفية شأن القناعة التي تهبنا الإيمان، ويمكنها ـ بالتالي ـ إذا نحن أعدناها فأدخلناها في الميتافيزياء، أن تحملنا على ترك مجال اليقين. ولكن هذا يدل، فقط، على أن المشروع الفلسفي، الذي يقوم على التفكير من غير افتراضات مسبقة، هو من الصعوبة، بحيث لم يستطع معها أي فيلسوف الوصول إلى الوفاء بمقتضياتها. والأكثر روعة عندئذ أن نلاحظ أنه متى جردنا فلسفات مالبرانش وبيركليه، وهيوم وكانط من الافتراضات السابقة التي تموضعها Olejcctver، بدت لنا هذه متماثلة جداً. ذلك أنها تقرّر، بقوة، أنه ما من تتابع موضوعي وزمني، يستطيع أن يقدم لنا ما نسميه «بالسبب»؛ إنها تسمو بنا، تبعاً لمقتضياتنا التي لا تدفع، إلى شيء ما، هو من نظام الموضوع، ولكنه

مكوّن بالنسبة إلى هذا النظام، فنفس الجوهر أو نفس الحقيقة تعود فتظهر هكذا، موضحة الخلود والضرورة لمعرفة لا يسعها أن تكون موضع جدل من غير أن تضيع في الوقت نفسه، تلك البداهات التي تجعل منا بشراً؛ كما أنها شروط كل معرفة أخرى.

وفضلاً عن ذلك، فإن الأمر لا يتعلق بمستبقات جاءت من الخارج، وكان على الفلسفة أن تحذر منها، وتمنع اقتضاء الوجود الذي يسكنها، من حملنا على الخطأ، في إنتاجها وهم الوجود الدائم، على مستوى أفكار مجردة من كل حقيقة انطولوجية، تبعاً للمعيار الأخير للبداهة. وفي هذه النقطة بالذات، يكون على الفلسفة أن ترقى فوق الإغراء الداخلي كتلوينها الذاتي، وكذلك فإن على الفلسفة، بعد أن تكون قد قضت على الأوهام الأنطولوجية الخاصة بالواقعية الإدراكية (أي حسبان الإنسان أن ما يراه، واقع فعلاً وحقيقة، لمجرد أنه أدركه) أو العلمية، أن تتجنب الأوهام الأنطولوجية التي تنشأ عن نقدها نفسه. إن الجدلية المتسامية التي يأخذ بها كانط، مكرّسة كلها لهذه المهمة، وفي رأينا أن مدى هذه هو من الكبر، بحيث يدحض سلفاً ذلك التأويل الذي أخذ به بعض المحدثين، للكانطية، عندما يرون فيها فلسفة لوضع الوجود من قبل الذات. ويرى كانط أن الوجود الوحيد الذي تقرره الذات، هو وجود الموضوع. غير أن الوجود لا يعني وجود شيء. فردّ الوجود إلى وجود الموضوع، وبيان أنه ما من موضوع إلا ما وضع من الذات ولها، بعد ذلك، فإن هذا يعني أن يكون الإنسان مثالياً. وكان كانط قد دفع عن نفسه تهمة المثالية. وينشأ الوهم المثالي عن أن الشعور بعد أن يقرر أنه لا شيء مما يتعلق بالعالم الموضوعي والتاريخي، لا يمكن أن يكون له معنى إلا بالنسبة إليه (إلى الشعور) – يعود فيعتبّر نفسه ذلك الكائن الذي لم ينجح في اكتشافه في الموضوع، ويحسب أنه قادر على القيام باستنتاج، كامل للأشياء، بالاعتماد على نفسه. إن تحليل الموضوعية الذي يقرر بحق، أنه ما من إحساس إلا بالنسبة إلى شعور ما، وما من علاقة إلا بالنسبة إلى عقل (أو روح) ما، يعتبر وكأنه اكتشاف إيجابي لوجود الذات، هذه الذات التي يُعزى إليها قدرة خلاقة، أو مكونة، على الأقل. فمن حيث أن الموضوع يقوم بالنسبة إلى الذات، يستخلص بأنه وجد من قبل الذات.

لكن هذا يعني أننا ننسى جوهر ومدى كلّ تحليل للمعرفة أو الأخلاق. فالذات، في نقد العلوم، لا تتكشف من حيث هي بانٍ حر للعالم Monde، بل إن الأفضل القول إنها تتكشف في إطار تجربةٍ لنقص ما، وبالصدور عن حرمان. أما الموضوع فإنه إذا بدا غير مطابق لأي هدف أنطولوجي، فإنه على كل حال يُقدّم ثروة متميّزة لا يمكن أن تستنتج من أي مبدأ موضوعي. وهكذا فإن الشعور بالوجود existence ومعرفة الروح، تظلان مفصولتين، وكل محاولة لاستنتاج منتظم للواقع، ليست إلا رواية فلسفية، بعيدة عن شروط المعرفة الحقيقية، أو مخادعة تعيد عشوائياً إدخال المضمون التجريبي الذي تدّعي شرحه. وفي وسع الفلسفة أن تموضع العلم. ولكنها لا تستطيع التعويض عنه، ولا تجاهله والعودة إلى ما دونه. وعند كلٍّ من ديكارت وكانط أن العلم يظلُّ بجانب الميتافيزياء، ولكن من الضروري، من أجل ذلك، ألا يكتشف وجود L'etre الكوجيتو الديكارتي، أولاً، إلا كوجود هذا النفي المحض الذي هو الشك. على أن لا تقابل أولويته، التي لا مجال للتصرّف فيها، في ميدان المعرفة، بوجود الله، والحقائق التي خلقها، في المجال الأنطولوجي، وهي حقائق تجعل من فهمنا هوى. وعند كانط أنه يجب أن يُستبقى مفهوم الشيء بذاته، وأن يرفض كلُّ وجودٍ للـ «أفكر». إن الوجود L'ETRE لا يدع نفسه شيئاً سهل المتناول. فهو لا يوجد فيما هو تحت الوجود، إنه متعال. أي أنه فوق الوجود وكل تفكير نزيه، وكل وصف دقيق لشعورنا، يبرهنان على ذلك. فإذا وجد، إذن، مجال لقلب نظام ما يسمى الآن بالموقف الطبيعي للشعور، والقيام بالتفاف يصل إلى "الذات"، فإنه ليس من المناسب أن نهمل، من أجل ذلك، ما نُسميه بالبداهة الأنطولوجية والواقعية التي كانت تفرض نفسها في البداية، في إطار هذا الموقف. واعتماداً على هذا، نرى أنه يجب أن يتم الالتفاف.. عندئذ نجد العالم الموضوعي. ومن هذا العالم الموضوعي، يجب أن نكرّر القول: إنه ليس له من معنىٍ لهذا إلا بالنسبة إلى الذات. ولكن الذات تجد في نفسها فكرة الوجود، كشيءٍ خارجي وجد قبلها، ولا يمكن ـ كما يقول ديكارت وهو يتحدّث عن اللانهاية ـ إلا الخضوع لها. وإذن فما كلّ شيء كان خطأ في الموقف الطبيعي. إن الوجود يكون الأول دوماً.

والأمر كذلك فيما يتعلق بالتجربة الأخلاقية. إن الذات ليست حرة في إقامة نواظم أو قواعد. وهي تشعر جيداً أنها كما كانت لا تستطيع أن تنشئ، بحرية، أية بنية منطقية، فكذلك هي لا تستطيع أن تضع، بحرية، أية قيمة. وإذا كان لكل منا أن يفعل الشر، فإنه لا يتعلق بأحد أن يجعل الشر خيراً. أو ألا يكون الواجب واجباً.. وهنا أيضاً، إن الذات تلاحظ، وتعي أحد الواجبات. فالقانون الأخلاقي والحقيقة يضغطان عليها، ويظهران كأنهما أعلى منها أو فوقها، على الرغم من أنّهما فيها، وبعيدان عن نزواتها. فالحرية الخاصة بالذات، ليست لا الوجود ولا معيار الوجود mesure de L'etre إنها علامتهما فقط والقدرة التي أوتيتها الذات على إيضاح عدم كفاية أي موضوع، لا تقتضي في أي شيء كفايتها الخاصة.

ترى لم يجب أن يكون مثل هذه الحقائق. في هذه السنين الأخيرة (يعني منذ الخمسينات من القرن العشرين)، قد عورضت من قبل الماركسيين، الذين يعرّفون المادية بتأكيد أسبقية الوجود على الشعور، وأن يعارضوا بمن يقول بأولوية الشعور على كل شيء؟ وفي رأينا أن أولئك وهؤلاء كانوا على حق: فالوجود سابق للشعور الذي يتعرفه، في تجربته الأساسية جداً، من حيث هو كذلك. لكن لا معنى للشيء إلا عن طريق الشعور، مما يبرهن ببساطة على أنه ليس هو الوجود، فعزو الوجود إلى الشيء ليس معناه تأسيس المادية، ولكن يعني إنشاء مذهب يقلبها أبسط التفكير ـ عندما يكتشف أنه لا مدرك، بلا بمدرك ـ إلى عقيدة مثالية.

إن كل تأكيد لوجود الموضوع، وكل تأكيد للوجود الذات، يبدوان لنا، إذن، غريبين عن البداهة الفلسفية، وحقائقنا وقيمنا إنما تستعير معناها من الوجود، ولا يسع الوجود أن يكتشف، لا في الموضوع، ولا في الذات، ولا في تركيبها الذي يستحيل التفكير فيه. إنه ما يكوّن شعورنا به العلامة والشاهد، ولكن لا المحل ولا المصدر. إنه الغائب الخالد، الذي ينتظم كلُّ شيء تبعاً له. وهكذا فإن المعرفة الفلسفية، كمعرفة للوجود. إذا نحن أخضعناها لمعايير أخرى، غير معاييرها، بدت مباشرة، على نحو ما قلناه سابقاً، وكأنها ليست معرفة شيء. ومع ذلك فإنها تظل معرفته العليا، أي تلك التي تتيح لنا تجنب كل

وثوقية (دوغماتية) وكل وثنية، وتحقيق التوازن السليم للأفكار، عندما نضع كل شيء في مكانه. ومن العسير أن ندرك، لدى أفلاطون، وديكارت، ومالبرانش، وكانط تحت اسم الحكمة أو الأخلاق، ثمرات هذا التوازن. وهنا نجد أننا أنقذنا، في جو الصفاء، كل ما به، نكون بشراً.

وعلى ذلك فإنه ما من أحد يسعه أن يكتشف بداهة المعرفة الفلسفية، إذا هو لم يفهم أولاً، أن ما هو «خالد» ليس هو هذا المذهب أو ذاك، بل هو موقع الروح أو العقل في عالم لا يتعرف فيه هذا العقل، وحيث لا ينبغي أن يتعرّف. ولا ريب أن هذه التجربة الأساسية، يترجمها كل إنسان بلغته الخاصة المختلفة عن ترجمات الآخرين. وكثيرون ـ ممن يظن أنه يتجاوز عدم كفاية العالم وأشيائه ـ يقابلون (أي يعارضون) هذا العالم بالعوالم الأخرى، الفقيرة والمجرّدة، التي يطلق عليها اسم المذاهب. ذلك أن كل مذهب هو تعبير أحد الفلاسفة في لغة ما، وكل لغة تميل دوماً، تبعاً لقوانين تكوينها، إلى أن تصبح لغة الموضوعية. وعندئذ نرى تبدّد معنى التساؤل الفلسفي نفسه، وهو تساؤل يختلف في طبيعته، عن تساؤل العالم، ورجل التقانة. ولئن شعرت الآن بألم ما، فإني أستطيع أن أكشف لم أتألم أنا الآن، وبهذه الصورة وكيف أستطيع التخلص من هذا الألم. ومثل هذا السؤال إنما يطرح على الطبيب، وهو الوحيد الذي يمكنه أن يجيب. وأستطيع أيضاً أن أقلق من معرفة السبب في أن الكثيرين من الناس يجوعون، على حين أن بالإمكان سدّ جوعهم. وفي هذه المرة، يكون على الباحث الاجتماعي، ورجل الاقتصاد أن يجدا حلاً لهذه المشكلة. ولكن إذا أنا تساءلت: من أين يأتي، في هذا العالم، فضيحة الألم، وكيف حدث أن طموحي إلى السعادة، يصطدم باستمرار إلى تجربته، عندئذ أطرح المشكلة الفلسفية والخالدة، المعضلة بوجود فكرة الكمال داخل إطار (النهائية finitude) ومرة أخرى أيضاً، تجابه مسألة العلاقة بين الشعور وبين الوجود أنه لا وجود، هذه المرة من أمل لحل هذه المشكلة، من قبل الطبيب، والعالم الاجتماعي، ورجل الاقتصاد. وعلى كل إنسان أن يتحمل هو نفسه مصاعبه. ويمكن أن نجد من يفضل العالم، على كل المذاهب التي قال بها الفلاسفة، وعندئذ يكون من الصواب أن نعلن مع شكسبير: إن ما هو موجودٌ

بين السماء والأرض من الأشياء أكثر مما يمكن أن تحتويه فلسفتنا ولكن كيف نفضل العالم على هذا النداء، هذا الشعور باللارتواء الذي يجعلنا نتجاوز كل شيء معطى أو ممكن، أو هذا التعطش إلى العدالة، الذي لا يمكن، في عالمنا هذا على الأقل، أن يرتوي؟

ولا ريب أنه ما من شيء أصعب من الإبقاء على نداء لا يمكن أن يتلقى أي جواب موضوعي، ويبدو وحده وكأنه يؤلف، بتكراره المتواصل، وبقلقه العسير على التخفيف، جوابه الخاص والمأسوي. ولهذا فإن التوتر الفلسفي لا يسعه أن يبقى مدة طويلة: إنه يترك مجالاً لاتخاذ مواقف متعددة تتبعه، وتنشق منه، ولكنه لا يحسن إشعارها بيقينه. إن تجربة النقص في الوجود، تؤدي بالمسيحيين إلى الاعتقاد بأن الجنة قد أضيعت ولن تعاد إلينا إلا بعد الموت، وتؤدي ببعض الماركسيين إلى التفكير بأن مستقبل التاريخ يمكنه أن ينقذ الإنسان من كل اغتراب. وهكذا فإن الفلسفة تمضي ببعضنا إلى التدين، وبالآخرين إلى النشاط الثوري. ولكنها لا تستطيع ـ بحكم ذلك ـ أن تبرّر العقيدة الدينية أو الإيمان بالثورة، اللذين يظلان، بجوهرهما، غريبين عنها.

وحقاً يمكن التساؤل: أإله الفلاسفة هو ذاك الذي تحدثنا عنه الأديان؟ إن القديس آنسيلم[٥]، بعد أن ذكر، كفيلسوف خالص، حجته الأنطولوجية، اعتقد أنه يتعرف، في الكائن L'être الذي برهن عليه، ذلك الإله الذي كان إيمانه يحاول فهمه. «وهذا الكائن هو أنت أيها السيد، إلهنا»، وهذا ما قاله عندئذ. وكانت هذه لحظة مؤثرة، ولكنها لم تكن فلسفية. لأن الكائن الذي وجد موصوفاً سلفاً، يترك مستوى البداهة، أو يغادره، وكان هو مستواه من قبل. وهؤلاء الذين يطلبون في أيامنا هذه، من الماركسية القيام بتجاوز الفلسفة، بتحويل أساسي في المجتمع، يعودون فيعوضون بالإيمان عن قناعاتهم الأولى في الإطار الذي كانوا يكتشفون فيه، أن العالم الموجود أمامنا، فضيحة للوجدان. وذلك، على ما يقول ميرلو ـ بونتي أيضاً: إذ أن الفيلسوف لا يقول:

---

[٥] أنظر القديس آنسيلم في كتابه: III Proslogion ترجمة Koyré، ص: ١٥.

إن التجاوز النهائي للتناقضات الاجتماعية، ممكن وأن الإنسان الكلي Total، ينتظرنا في المستقبل وككل الناس، فإن الفيلسوف لا يعرف من ذلك شيئاً[٦] .

يجب الاعتراف إذن، خارج إطار الفلسفة، بوجود ومشروعية في عدد غير قليل من المواقف العقلية. وبالمقابل، فإنه يمكن الشك أن الموقف الفلسفي يمكن أن يتجاوز أو أن يصبح بلا جدوى بأي واحد منها. إن " الموقف الفلسفي" يمكن أن يتجاوز، أو أن يصبح بلا جدوى بأي واحد منها. فالدين بلا فلسفة، الذي لا يجب تجاوز الفلسفة، يركعنا أمام إله لم يعد إلا وثناً، والماركسية بلا فلسفة تحملنا على نسيان أن الإنسان سيبقى دوماً خاضعاً، «للنهائية»* حتى ولو تحرر من كل عبودية ومن كل اغتراب اجتماعي. ومهما يكن المجتمع الذي أعيش فيه، فإن الإنسان الذي أحبه، يمكنه ألا يحبني، والإنسان الذي أحبه يمكن أن يموت. أفلا يوجد إذن شرط لا زمني (خالد) للإنسان يجب أن تبحث عنه الفلسفة. ويجيب الماركسيون عن هذه الصعوبة، التي لا ينكرون أبداً أهميتها، بقولهم: «إنه لصحيح أن مثل هذه المشكلات في لحظتنا هذه، ينبغي أن تهمل، ذلك أن مشكلة الإنسان، إنما تطرح بكلمات مثل القدر، أو الواقع، أو الجوهر، ولكن بالتاريخ» ثم إنهم يقدرون من جهة أخرى «أن هذه المشكلات لا يمكنها أن تحلّ، إلا في عالم يجد فيه الفرد أخيراً، كامل حريته، وثراء مجدّداته الخاصة الفريدة». لكن اتخاذ هذا الموقف ليس تجاوزاً للفلسفة، في أي شيء: ويكتفي بتوجيه اللوم إليها بأنها تبعدنا عن المهام التي تعتبر أكثر ضرورة، وتأجيل البحث عن تساؤله الخالد، فيما بعد. ولكن هل يجب أن أنتظر الوصول إلى مستقبل مشكوك فيه، لكي أفكر في الموت، إذا كان عليّ أن أموت غداً، أو إذا كنت أرى موت الذين أحبهم؟ وحتى إذا قرّرت أو عزمت، مع ماركس، على أن الأمر ليس فهم العالم أبداً، بل تغييره، فكيف أستطيع تغييره من غير أن أفهمه أولاً، أو بدون أن أعرف، أيضاً، لم وبأي اتجاه، يجب تغييره، مما لا يمكن أن يتمّ وينكشف إلا إذا عرفت نفسي أولاً، وأكتشف في داخل شعوري، تلك المبرّرات. الأخيرة لمشروعي؟

---

[٦] انظر ميرلو بونتي: الثناء على الفلسفة، ص: ٦٠.

* هذا المصطلح لترجمة كلمة Fenclude مستمد من كتاب مصطلحات الفلاسفة لجماعة من أساتذة الفلسفة المصريين.

أما في رأينا، فربما كان الإنسان يرغب في تجاوز الفلسفة رغبة أقل، إذا لم يكن يرى فيها إلا ما لم تكنه قط، وتعني بذلك أن تكون محاولة جماعية، تدّعي الاستيلاء على كل فعاليات الإنسان، عندئذ يقاد إنسان إلى إحلال محاولة جماعية أخرى محلّها، ومثلها جماعية، ينبغي أن ينحاز الإنسان إليها، انحيازاً كلياً، والإنسان، في إطار هذه المحاولة الجديدة لا يستطيع أن ينظر إلى الفلسفة نفسها، إلا كأداة في خدمة الطبقة التي يريد الإبقاء عليها. أما من ناحيتنا، فإننا نؤمن أن الفلسفة خالدة، ولكننا نحسب أيضاً أنها ليست كل شيء. فلو أن التأكيدات التي تطلقها، تُلتقى لدى أفلاطون، كما لدى كانط. فلو أنها شاعت في مجتمعات مختلفة مثل التي كان يعيش فيها هذان الفيلسوفان فإننا لا نعرف.أي طبقة ستستفيد منها: ومن جهة أخرى، فإننا لا نستطيع أن نفهم لماذا يقف البحث عن الحقائق الفلسفية كعائق للإنسان عن متابعة مهماته الأخرى، ولا لماذا يكون التفكير في الموت مانعاً من النضال ضدّ ما يحكم على الإنسان، في النظام التاريخي، بالموت قبل الموعد المعقول. والموت، كالعذاب، جوهر، وهو حادث. فهل من الضروري لمناهضة هذا الحادث أن نجهل جوهره؟ وإذا نظرنا إلى الموت كحادث، فإنه يكون من اختصاص الطب والسياسة. وإذا نظرنا إليه كجوهر، فإنه يكون من اختصاص الفلسفة. وهذا لا يمنع الفيلسوف من استدعاء الطبيب، وممارسة السياسة. لقد كان ديكارت يقول إنه لا يخصّص للميتافيزياء، إلا القليل جداً من الوقت في السنة. أفنخاصم الفيلسوف على هذه الساعات القليلة، التي يعي خلالها ما في شرطه من خلود، لكي يسلمه كله للتاريخ؟ إنه مع ذلك، لتبقى له ساعات كثيرة أخرى، يمكن أن يخصّصها للزمن الذي يعيش فيه.

إن الفيلسوف قد يكون ماركسياً، ويمكن أن يكون مسيحياً. وهذا يكفي للبرهان على أنه لا الماركسية ولا المسيحية. بفلسفة. وحتى إذا لم يكن هنالك لا فلسفة ماركسية ولا فلسفة مسيحية، تبعاً لدرجة القمع، ولكن توجد الفلسفة وحدها فقط. إن الفلسفة لا تدّعي أنها تستجيب لكل حاجات الإنسان، بل تروي واحدة فقط من هذه الحاجات: أي الحاجة إلى التفكير بوضوح في علاقة الإنسان بالوجود. وهي لا تستطيع أن تروي كل الرغبات، ولكنها تذكّر

باستمرار بأن شعورنا رغبة. إنها لا تطمع في أن تعلّمنا شيئاً عن كل محدّدات **الكائن** L' être و أوصافه، إلا أنها تستبقي لدينا معنى الوجود، في إطار معرفة لا تستطيع أن تُموضع Objective، معرفة لا انفصام لها عن منهج معيش في الشعور، معرفة يجب عليها بلا انقطاع أن يعاد اكتشافها، دون أن تختلط بأية نتيجة، إنها لا تعد بشفاء الناس من عذاباتهم، ولكنها تسمحُ بالتفكير في هذه الآلام، بصفاء فكري، مما يعني أن الأفراح العارضة التي تقدّمها، تبدو شيئاً تافهاً بالقياس إلى السعادة التي يأمل المسيحيون الحصول عليها. وينشأ عن ذلك أن الحرية الداخلية التي تهبها، تبدو مجردة جداً إذا نحن قارناها بالحرية المشخّصة التي ينتظرها الماركسيون. ولا تستطيع الفلسفة، كما لا تستطيع الماركسية أو الدين، أن تقدم أكثر مما عرفناه عنها. ولئن وُجدت لها مهمة عاجلة، أفليست هذه أن تعيش الآن؟ وكذلك فإن الفلسفة لا تستطيع أن تقدّم، حول كل الأشياء، ما هو قناعات جدّية، ولكنها تكتشف القناعة التي باسمها، تكون كل معارفنا قد نظّمت، في تسلسل معيّن، يكون فيه المحتمل جداً، محتملاً، والمؤكد وحده مؤكداً إن معرفتها لتؤلف في تفكير الناس ما هو حقيقة من غير أن تكون علماً، وما هو تجربة من غير أن يكون تاريخاً. ذلك أن للإنسان بداهة وحيدة، محدودة في مضمونها، ولكنها تضيء إضاءة كلية، تلك الروح التي تلتفت إليها: هي البداهة الفلسفية.

ملاحظة: *الميتافيزياء والفلسفة*

يتصل العمل الفلسفي أوثق الاتصال باكتشاف فكرة في شعورنا، هي فكرة كائن يتجاوز الطبيعة. وعلى ذلك فإن جوهر الفلسفة الذي حاولنا استخلاصه في كتابنا هذا، هو من نظام ميتافيزيكي. فَلِمَ، إذن، لم نستخدم، في هذه الشروط كلمة الميتافيزياء، لكي نشير إلى الفلسفة.

وليس هذا، على ما قد يظنه الآخرون، بالناشئ عن فكر وضعي، أو عن احتقار للميتافيزياء. إلا أن هذه الكلمة تحمل الكثير من الغموض. أو لم يلاحظ هيدغر أن فلسفة أرسطو الأولى التي يسميها باسم الميتافيزياء، تعبّر عن اهتمامين، مختلطين، كما يرى هو، إلا أنهما متمايزان، يعني الحديث عن الوجود L'être أولاً، وفكرة اكتشاف المبادئ الأولى للمعرفة ثانياً؟ أما أول الاهتمامين، فيؤدي بالميتافيزياء الأرسطوية إلى اللاهوت، على حين أن الثاني يؤدي إلى المنطق.

ومن جهة أخرى، فإن كلمة الميتافيزياء، على الرغم من أنها تشير دوماً إلى ما نبذله من جهد لمعرفة ما هو وراء الطبيعة الموجودة أمامنا، فإنها تشير أو تدل أحياناً على دراسة «الوقائع» التي لا تتناولها الحواس. وهي موجودات غير مرئية (كالنفس والروح والله). وتدل أحياناً أخرى على البحث عما هي الأشياء بذاتها (أي البحث عن ماهية الأشياء). وهذان المعينان مختلفان تماماً. ومع ذلك فإنهما يختلطان، فيما بينهما، باستمرار، بحكم أن الوقائع اللامادية، تعتبر لدى الكثيرين من الفلاسفة، وكأنها مصدر أول، وأحياناً تبدو وكأنها جواهر هذه الوقائع. وهكذا يرى مالبرانش، أن الله هو السبب الوحيد، ويرى ليبنتز أن الجواهر الوحيدة هي المونادات.

وحتى إذا عُرِّف مصطلح «الميتافيزياء» وكأنه يشير إلى علم الوجود L'être، من حيث هو وجود. فإنه مع ذلك يحتفظ بما فيه من التباس. ذلك أن الفكرة اليهودية والمسيحية عن إله كخالق لكلّ الأشياء، التي تحل محلّ الفكرة الأرسطية عن الوجود، غيرّت معنى المشكلة من غير أن تتغير صياغتها. إن مفهوم الخلق

يخفي المسألة، التي كان بارميندس Parménide يطرحها، ويأتي هيدغر ليستعيدها فيما بعد، أعني مسألة العلاقة بين وحدة الوجود وتعددية الموجودات étants. فإذا كانت «الكائنات» مخلوقات. وتصبح بهذا تابعة أو نتائج من صنع الكائن الأول (أو الموجود الأول) الذي هو الله، فإنه لم يعد هنالك من مجالٍ للتساؤل، على نحو ما كان يقول أرسطو: كيف يمكن أن توجد وحدة للوجود L'être، في الحين الذي يبدو فيه أن هذا الوجود لا يبرز هو نفسه إلا في كائنات أو موجودات خاصةٍ وجزئية. وكان الوجود في فلسفة العهد المسيحي، ينظر إليه كأنه موجود على حدة، وهو موضوعٌ في الإله الفردي الذي يستحق هو وحده هذا الاسم. ومنه يستعير كل شيء واقعيته أو حقيقته، (كما لو كان ذلك من الخارج). وهكذا فإن الميتافيزياء، أي علم اللامنظورات أو الكائنات اللامنظورة التي هي الله والنفس، تصبح، في هذه الحال، علماً يتناول أشياء منفصلة، أشياء خاصةً به، وكان القديس توما يسميها «Transphysique».

أولا يشعرنا ديكارت في تأملاته (التي يسميها باسم الميتافيزياء باللغة الفرنسية)، بأن القارئ سيجد فيها البرهان على وجود الله، وعلى خلود النفس، أو على الأقل، على التمييز بين النفس والجسد؟ وعلى ذلك فإن الميتافيزياء، بالنسبة إليه، علمٌ له مواضيعه الخاصة؛ بحيث أنه يمكن التساؤل عما إذا كانت السمة الحديثة لميتافيزياء ديكارت، تنشأ أو لا تنشأ عن المعنى الذي نهبه لها، وربما على الرغم من ديكارت نفسه. فمن جهة أولى، نجد أن الوقائع الميتافيزيائية، ليست أبداً معروفة لدى ديكارت ـ من حيث هي مواضيع أو أشياء ـ لا تدع المجال، في أي شيء، لإقامة ثيولوجيا أو سيكولوجيا عقلانية بالمعنى المفهوم في القرون الوسطى لهذه الكلمات وتوضع جنباً إلى جنب مع الفيزياء. ومن جهة أخرى، فإن ديكارت يضع الله وعبارته (الأفكر) كأساس لكل المواضيع. لم تعد الميتافيزياء إذن، كما كانت لدى أرسطو أو القديس توما، المعرفة العليا، أو الأصعب. بل هي أساس لكل معرفة. وهنا يظهر ما سمي بالثورة الكوبرنيكية وبتحليل من النموذج المتسامي.

وقد نجد مثل هذه الالتباسات، لدى كانط، الذي يدين كل ميتافيزياء، ويحاول أن يقيمها على أساس راسخ، ولدى هيدغر الذي يدعي أنه يقوم بصعود إلى مصادر

الميتافيزياء، صعوداً متراجعاً. وهي مصادر يعتبرها غير ميتافيزيائية. وعلينا أيضاً أن نذكر بأن ما سموه بالميتافيزياء الخاصة «والمشتمل على مواضيع محدودة، مثل الروح أو الله»، بدا لبعض الفلاسفة، إما مستحيلاً، أو غير ضروري للفلسفة؛ ولا هذه الميتافيزياء أن تساهم فيما نسميه الآن بالبداهة الفلسفية. وعلى ذلك، فإننا، حباً بتجنب هذا الاسم، نضع مكانه اسم «فلسفة» بدلاً من الميتافيزياء. ولن ننسى هنا أن معنى الفلسفة يبقى في جوهره، معنى ميتافيزيائياً، وأن الإنسان لا يتفلسف إلا لأنه هو نفسه كائن ميتافيزيائي.

الخلاصـــــة

تبدو لنا فلسفة أفلاطون، وفلسفة ديكارت وكأنهما من بنات أيامنا هذه. ولقد حاولنا أن نبحث عن معنى هذا الواقع فلئن كانت كلٌ واحدةٍ من الفلسفات المكونة، أو المعروفة تستطيع أن تعني لنا شيئاً، فكم يعنينا أكثر وأكثر، استمرارية الفلسفة؟ إن هذه الاستمرارية تشهد أن بين الإنسان والأشياء، بين الشعور والوجود L'etre علاقة غير محدودة الزمان، يؤدّي تناسيها إلى أول وأهم اغتراب. ذلك أن الإنسان يشوّه نفسه في كل مرة يتخذ فيها، تجاه الواقع، موقفاً واحداً وحيداً. وهكذا فإن العلم والفن والسياسة مصادر للاغتراب، بهذا المعنى. ولما كانت هذه نشاطات مشروعة وضرورية، فإنها لا تستطيع الطموح إلى الكلية Totalité. ومن الواضح أن بؤس الحضارة الغربية، يجد مصدره الأساسي، فيما يقوم به العالم المعاصر، في اختزال كل العلاقات التي يمكن أن يقيمها الإنسان مع العالم، لردها إلى العلاقة الوحيدة مع التقانة. إن التفكير الفلسفي - إذ يذكّرنا أولاً، بأن الإنسان ليس فقط بالموضوع الممكن للمعرفة والعمل فقط، بل هو أيضاً القيّم الضروري عليها - إذ يتيح للشعور أن يصحّح أو أن يستدرك خطأه. لكن هذا التفكير يظل جزئياً، من حيث أن على الإنسان أن يقوم بمهام أخرى. وهو محدود إلى الدرجة التي يصبح معها لا معرفة. ولكنه مع ذلك أساسي: فيه يكتشف الإنسان جوهره (ماهيته) ووضعه، مما يسمح له بتنظيم الباقي.

ولا يكتفي المنهج الفلسفي، مع ذلك، بالسير، بالمقلوب، في الطريق الذي يقود من الفرد (الذات) إلى الموضوع، واكتشاف الذات الإنسانية كأساس وكمصدر. بل نحن نظن أن إرادة وضع مثل هذه الذات في أصل كل شيء ــ وهذا ما يحاوله الكثيرون من المحدثين، بوضعهم الإنسان في المكان الذي كان يحتله الله. بصورة كلاسيكية ــ أمر يتعلّق بشيء أكثر من الفلسفة، أو بنوع من الهذيان الذي تكفي تجربة الموت، أو أيٌّ عذاب آخر، لتكذيبه. وليس على التأكيد الفلسفي للذات أن يكون هوياً، متقد العاطفة، ولكن عليه أن يكون عقلانياً. إن الذاتية نفسها مصنوعة من هذا العقل de cette raison. الذي كان

يقول مالبرانش إنه سمع ملاماته، والذي كان يجعل من الممكن لدى سبينوزا، أن يكون هذا هو الحب الفعلي لله. غير أنه بدا لنا، من أجل هذا السبب. أن تكون البداهة الأولى هي بداهة الوجود L'etre، وأسبقيته بالنسبة إلى الشعور. ولم تكن الفلسفة المثالية المزعومة، التي تنفيه، لم تكن أبداً تتلقى دعم أحد، حتى ولا من بيركليه! فهذا يصرح بأنه لا يغير الأشياء إلى أفكار. ولكن يغيّر الأفكار إلى أشياء، ويُعلّق الإحساسات التي تكوّن العالم أو تؤلفه، بفعل إله خارجي بالنسبة إلى عقلنا، ويحدثها فينا.

والفلسفة التي تخضع الموضوع للذات، والذات نفسها إلى الوجود الذي يحيط بها ويدعمها، وكذلك للعقل الذي يكونها، هذه الفلسفة هي مكان البداهة. إنها ليست علماً، ولكنها معرفة عليا، على أنها متنكرة، بسبب كثرة المذاهب واللغات. إذ لقد حارب الفلاسفة بعضهم البعض الآخر: فديكارت أدان أرسطو، قبل أن يُنفى بدوره من قبل كانط. ومن المعروف من جهة أخرى أن الصور التي عبّرت بها الفلسفة! كالمحاورات، والعروض المنتظمة والاستنتاجية، والتأملات، كثيرة. وكان ينبغي أن نكتشف على الرغم من معارضة المذاهب، ووسائل العرض ـ بعض الوحدات (الهويات). وهذا ما كان غاية جهدنا. ولقد حاولنا أن نكون أكثر انتباهاً للمناهج، منا للمذاهب، فلمحنا الاتفاق العميق بين الفلاسفة جميعاً. وعلى الرغم من تعارض المضامين وتنوّع التعابير، فقد بدا لنا أن البداهة الفلسفية قائمة دوماً. هناك إذن شيء من الماهية الكلية، ذات الدلالة للفلسفة.

ولكن لا يجب الاعتقاد، مع ذلك، أن هذه الماهية يمكن أن تُستخلص، كمضمون، وأن في وسعنا ملاحظتها، خارج الأبحاث المشخصة للفلاسفة. وهي أبحاث تجب متابعتها ببطء، وصبر، وجهد. ولهذا كانت دراسة تاريخ الفلسفة ضرورية. وحتى إذا حسبنا أن تعليم الفلسفة كلّه، يقوم على بيان أن الموضوع ليس الوجود L'etre. فإنه ما من عبث أكبر من الظن أن الفهم المجرّد لهذه الصيغة، يجعلنا فلاسفة. وككل الصيغ، فإن الصيغة: «الموضوع ليس الوجود» وليس لها في ذاتها أي معنى فلسفي، ولا يمكن أن يتلقى من هذا المعنى شيئ إلا من خلال الإنجاز الفعلي لمنهج التفكير الفعلي، والتأمل،

وتحويل الإنسان نفسه وتغييرها، وبهذا المعنى فإن Lagneau يوضح أن الفلسفة، على الرغم من أنها كلية، فإنها «في الجوهر شخصية» وأن الفيلسوف لا يسعه أن يفكر إلا بإثارة نفس القدرة على التفكير، لدى الآخرين، أي ينبغي أن يدين لها بطريقته الخاصة في التفلسف[1].

ولا ينبغي أن نخلص، مما قلناه، أن معرفة تاريخ الفلسفة، إن كان أمراً ضرورياً، فإنه يكفي من يدّعي أو يريد أن يتفلسف. إن فلاسفة الماضي كانوا أبناء زمانهم، وقد وصلوا بالاعتماد على المشكلات التي كان عصرهم يطرحها، إلى نتائج ظهر أن قيمتها خالدة. وهذا الذي علّموه بالنسبة لعهدهم، علينا أن نقوم بمثله لعهدنا نحن. وما من واحدة من مشكلاته يجب أن تهمل. وليس من المشكوك فيه أن الفيلسوف، وهو يحاول التفكير في زمنه، تبعاً للحقيقة، قد اقتيد إلى نسيان أو تجاهل تلك القرابة القائمة بين منهجه، وبين منهج الفلاسفة الذين سبقوه. فكانط وجد حقيقة ديكارت، ولكنه ظن أنه يدحض ديكارت. ونحن مقتنعون أن هيدغر، عندما كان يحاول تجاوز الميتافيزياء، تلقائياً، للوصول إلى أساسها، كان كذلك يعمل في حقل الميتافيزياء، وأن الفكر الذي يقوم تحت الفلسفة (أي ليس في مستواها) لا يمكن أن يبلغ إلا بالفلسفة. وهذا ما أراده هيدغر من القضاء على الأنطولوجية التقليدية التي يقدّر أنها نسيت الوجود L'etre، لحساب الكائن أو الموجود L'etre au profit de l'étant، إنما تنشأ عن أنه يتجاهل المعنى الأساسي للوجود الذي سكن عقول كل سابقيه. ولكن ليس لهذا من أهمية إن أتاح له هذا التجاهل. أن يفكر بصورة شخصية وبحرية أكثر، والعثور لحسابه، على نفس الحقيقة التي كانت حتى جينه هو متجاهلة الوجود، تبدو له، وكأنها ناشئة من تجاهله للمعنى الأصلي للوجود. الذي سكن عقول سابقيه. ولكن ليس لهذا أيّة أهمية، إذا كان هذا التجاهل، يسمح له بالتفكير بصورة أقرب إلى نفسه، وأكثر حرية، كما يسمح له، بأن يعود فيجد، لحسابه، تلك الحقيقة التي يرى هو أنها كانت متجاهلة، حتى بروزه هو.

---

[1] Lagneau. انظر لانيو: نصوص غير منشورة، وطبعت بعناية A.Canivez ص:٣٣.

وتتعلق كل فلسفة بالزمن الذي وجدت فيه، بالمقدار الذي تستطيع فيه موضوعية المعرفة المكتسبة التي كوّنت العقيدة بالاعتماد عليها، أن تُشيع فيها شيئاً من صورتها. ثم إن في كل عقيدة فلسفية، قادرة على تجاوز زمانها، من حيث أنها تنشأ عن المبادرة المطلقة للشعور الذي يُصحّح نفسه، وينقد باسم الوجود L'etre، كل ما يقدّم إليه. ولا تتكشف استمرارية الفلسفة، كما تتكشف أية حقيقة مجرّدة، بل تتكشف في تجارب مشخّصة، تستعاد باستمرار. ولا ينبغي للفصل الذي أقمناه بين البداهة الفلسفية، واللايقين النسبي لأي حكم آخر، أن يقودنا إلى ملاحظة أن في وسع الفيلسوف أن يفصل، داخل نفسه، مجالين متمايزين، أي مجال ما هو يقين، وما هو غير ذلك. ثم أن عزل ما هو حقاً فلسفي، في مناهجنا، على كونه مشروعاً وضرورياً من حيث المبدأ، أمر مستحيل في الواقع. وإذا شئنا أن نقيم داخل أنفسنا نوعاً من الحواجز بين تفكيرنا الفلسفي، وبين أفكارنا الأخرى، معناه البحث عن رفاهية لا تتلاءم مطلقاً مع الشرط الفلسفي. فإن كانت أفكارنا الفلسفية مجرّدة، فإنها لن تكون قط أفكاراً. وهذا يعني أن البداهة الفلسفية هي البداهة الوحيدة، بالنسبة إلينا. وبحكم ذلك وبالقدر نفسه، فإن من السخف الظن أننا نستطيع الاكتفاء بهذه البداهة. إنها النور الذي يضيء حياتنا، وليست حياتنا.

ويجب على الفيلسوف أن يبذل ما يستطيع من الجهد لضمان سيادة العقل في كل الأشياء. ولهذا فإننا نريد أن يتذكر مُنظّرو العبث والقلق، أن هذا الشعور الذي يصفونه، بالشعور اليائس، هو عقل أيضاً. وهذا - على ما قلناه - ما كان يعرفه كلُّ الفلاسفة الحقيقيين، وهذا ما يخفيه عنا اليوم واقع أن العقل يبدو وكأنه لم يحتفظ من ثروته البدئية - إلا بالدور العلمي والتقني. وهكذا فقد انقسم العقل إلى قسمين، أحدهما الشعور، وهو إنساني، إلا أنه عاطفي محض، والثاني عقل يتبدّى وكأنه لا إنساني، ولم يعد يشف إلا في الموضوع. إلا أن الذات التي تتأذى أكبر الأذى، إذ تجابه هذا العالم، أو تراع أمام الجمال، تظل ذاتاً يمر بها العقل مروراً ويستدعيها الوجود.

وكما يعلّمنا أفلاطون، فإن العقل حب، ويجب أن يكون واضحاً لأولئك الذين لا تعميهم هيبة الفيزياء. أن تجربة الحبّ حتى إذا كانت في النفس

العامية جداً، تكشف عن وجود أغنى بكثير من فهم معادلة. واليوم نرى بعضهم يعارضون بين الفلسفة والرغبة. وربما كان من الأفضل لهم أن يفهموا أن الفلاسفة، بين الناس، كانوا الوحيدين الذين ينظرون إلى الرغبة نظرة جدّية. والفلسفة إنما تعيش بالرغبة، وتُذَكّر بمعناها، وتأبى أن يتبدد فضولها الذي لا يرتوي - بالإرتواءات الوهمية.. ولكنها (الفلسفة) تؤمن أن الرغبة في جوهرها، هي رغبة في الوجود، وإذن فهي رغبةٌ في العقل. وخوفاً من التخلي عن كل شيء من المقتضيات الإنسانية أراد الفلاسفة إتباع العقل. ومذهب سبينوزا مثال على ذلك.

ومع ذلك فإن الفلسفة لن تستطيع أبداً أن تعيش في ظلّ العقل تماماً. وما من إنسانٍ كان أكثر من ديكارت تعطشاً لليقين. ولكنه كان يعرف أيضاً أنه ما من فعل إلا ويمارس، تبعاً لما هو أرجح [٢] ، «كان يقول: على الرغم من أننا لا نستطيع الحصول على براهين مؤكّدة عن كل شيء، فإن علينا مع ذلك أن ننحاز لجهةٍ ما» ونعمل بالآراء التي تبدو لنا الأكثر أرجحية. فإذا تردّدت بين طريقين، فإن عليّ أن أختار الطريق الأضمن. ولكن قد يحدث أن ألتقي على الطريق لصوصاً يريدون النهب، فيجب إذن أن نؤمن بأننا نقوم دوماً بواجبنا، عندما نعمل ما نرى أنه الأفضل، حتى وإن كان حكمنا سيئاً جداً[٣] .

وحقاً، فإنه إذا كانت الفلسفة يقيناً وسلاماً، فحياة الفيلسوف هي حياة اللايقين والصراع. والأكثر من الصراع. إنها توتر مستمرٌ بين الفلسفة، وكل ماعداها. فهل يلتزم الفيلسوف بالعمل السياسي؟ إنه يعرف جيداً أنه يحاول هذا، وهو يفكّر أنه يمضي في أفضل الطرق، ولكنه قد يصل إلى الكارثة. إنه لن يكون أبداً إنسانَ رأي ما تماماً، أو حزبٍ ما، تماماً. فهل يعتنق الفيلسوف ديناً؟ إنه سيجد فيه من التوتر ما يكفي أيضاً. ذلك أن علاقة الفلسفة بالدين لا يمكن أن تكون مجرّد تمييز أو تكامل، كما يوضحه لنا لويس مييه Louis Millét، لدى اكتشافه هذا التوتر أيضاً، داخل الفلسفة التي إذا هي خُصّبت بأثقال دينية (أورفيّة لدى أفلاطون، ومسيحية لدى ديكارت وكانط وهيجل) ـ فإنه يجب

---

[٢] ديكارت: رسالة إلى اليزابيث (اليصابات) بتاريخ ١٥/١٠/١٦٤٥.

[٣] ديكارت: أهواء النفس، المقالة ١٧٠.

عليها أن تحذر من البحث عن غيرها، في الدين حيث لن تجد إلا الموت. «ذلك أن على الدين، هو نفسه، أن يتطهرّ مما هو غيره، خوفاً من أن لا يصبح إلا مجرّد السحر»(٤).

ولئن كان على الفلسفة أن تتميّز كل التميز مَن كل ما هو غيرها تميزاً كاملاً، من حيث المبدأ، فإن عليها أيضاً أن تدخل وتغيّر حياة الفيلسوف نفسها - على كونها لا تنسى مسراتها الأخرى، ولا واجباتها الطبيعية - تغييراً يجعل هذه الحياة صعبة على الفيلسوف. وكما قلنا من قبل، فإن الفيلسوف لا يفكر أبداً، ولا يؤمن أبداً، كما يفعل الناس العاديون. ذلك أن عليه أن يفكر في كل شيء. من دون أن يؤمن كل الإيمان بأي شيء آخر غير بداهاته الخاصة. وكثيراً ما تساءل الناس: لِمَ عاش ديكارت مدة طويلة في هولندا - وهي بلد لا يحسن لغته، من جهة أولى، كما أنها لا تُيسرّ له العلاقة مع الآخرين؟ أيكون ذلك طلباً للراحة؟ لكنه كان فيها معرضاً لهجمات شبه مستمرة. ولِمَ كان عليه - وهو الرجل الذي يحب الهدوء والسلام أكبر الحب - أن يغير باستمرار مكان إقامته؟ وهذا ما لم يستطع أي واحد من مترجمي حياته أن يشرحه؟ أما نحن فنؤثر أن نتخيل أنه كان، بهذه الصورة، يحب أن يشعر بأنه عابر طريق، وغريب باستمرار.

---

(٤) انظر Louis Millet في كتابه: الفلسفة والدين، ص: ١٩، ٢٨، ٧ من المجلد التاسع عشر من الموسوعة الفرنسية.

تتمـــات

ليعذرنا القارئ أن نضيف إلى نصوص هذا الكتـاب بعض المقـالات التـي نشرت سـابقاً فـي مجـلات فلسـفية مختلفة، لعلاقتها بموضوع الكتاب.

١ ـ الحياة الخالدة لدى سبينوزا
٢ ـ باسكال والنقد المعاصر
٣ ـ فينومينولوجيا الروح
٤ ـ التحليل النفسي وتاريخ الفلسفة
٥ ـ الميتافيزياء والشعر
حول المقبرة البحرية

١ - الحياة الخالدة لدى سبينوزا

كثيراً ما لاحظ الدارسون، غموض النصوص التي خصّصها سبينوزا في الجزء الخامس من أخلاقه Ethique، للحياة الأبدية للنفس. وبمعنى ما، فإن سبينوزا يبدو وكأنه يستعيد التأكيدات الدينية الأكثر كلاسيكية، بل والاحتفاظ منها، بما يغذي آمال أناس يظلون أسرى خيال زمني (دنيوي). ومن جهة أخرى، نراه يقف بوضوح، ضد هذه التأكيدات، نافياً منها، بقوة، فكرة وجود للنفس بعد الموت، أو فكرة خلود للنفس، يقوم في عالمٍ آخر. وأحياناً، نجد أن سبينوزا يعبّر عن رأيه، كما لو أن الخلود يؤلف ديمومة خاصة، أو قل استطالة لديمومتنا الحالية. وهكذا فإنه يُحدّثنا عن ديمومة للنفس، تعتبر وكأنها لا علاقة لها مع الجسد، ويُصرِّح قائلاً، إنه متى قُضِي على الجسم، فإنه يبقى منها شيء من النفس خالد. [1] غير أن سبينوزا، يؤكد في نصوص أخرى، أن الحياة الأبدية لا تعني خلود النفس بعد الجسم. ويوضح أن الخلود لا يمكن تعريفه بالزمن. وأن النفس لا يسعها أن تقول: إنها تستمر في الحياة، إلا بمقدار ما يَظلّ الوجود قائماً في الجسد[٢].

لا ينبغي لنا إذن أن نعجب من أن شرّاح سبينوزا العقلانيين قد استعادوا الانسجام بعد طرحهم بعض الصيغ السبينوزية غير الملائمة، وبصورة عامة كل ما يمكن أن يقودنا إلى مفهوم «ديني» بالمعنى التقليدي أو الصوفي للكلمة. وهذه الجمل التي يبدو أنها تتعارض مع تأويلات الشراح، لا يرى هؤلاء فيها إلا بقايا كلمات كثر استعمالها، أو أنها استخدمت بحكم الأناة (أي حتى لا يتهم سبينوزا بقلة الدين). وعندهم أن موقف سبينوزا هو مجرد موقف اللامؤمن، عندما يستخدم لغة دينية. لأسباب يبقى علينا أن نعرفها فيما بعد. فإذا أردنا أن نفهم ما كان على الفيلسوف أن يقوله لنا، فإنه يجب علينا - طمعاً بتأويل لغته - أن نتذكّر أن الله ليس، في كتاب الأخلاق، إلا الطبيعة، وأن النفس هي فكرة للجسد. وعلى ذلك، سنلاحظ أن الحياة الأبدية نفسها، إنما تردُ إلى معرفة الحقيقة.

---

[١] في هذه الحواشي يذكر المؤلف نصوص سبينوزا باللاتينية.

[٢] كما وردت في كتابه «الأخلاق»، ولاسيما الفصل الخامس، ص:٢٠ و ٢٣.

لكن إطّراح سبينوزا صيغ التفكير الخاصة بالأديان القائمة يبدو لنا أمراً لا يماري فيه أحدٌ. ولقد أراد سبينوزا أن يُنشئ فلسفة لا تدع مجالاً للدين والإيمان، لدى من يشاركه في حكمته. أما إدانته للتصورات المسيحية، فكثيراً ما تكون عنيفة. غير أن التأويلات الفعلية المحضة، أو حتى الطبيعية لكلام سبينوزا ـ إذا هي أوضحت مقاصد هذا الفيلسوف ـ فإنها لا توضح النصّ الذي تركه لنا، ولا سيما عقيدته في خلود النفس. ذلك أنّ صعوبة الكتاب الخامس لا تقع على مستوى تسلسل التصورات، إذا نحنُ أخذناها بالمعنى السبينوزي الحرفي، وسيكون من السهل أن نوضح التشدد المنطقي الخالص، لهذا التسلسل. وبالمقابل فإن من الصعب أن نجعل هذه التصورات متناسبة مع تجربةٍ ما. ونحن واجدون في الكتب الأولى، أفكاراً مستمدة من معرفةٍ بيولوجية تقريباً، رُفعت عنده إلى مرتبة الجواهر الرياضية. وبالعكس، فإن المفاهيم المستدعاة هنا، هي مجرّد أفكارٍ دينية وصوفية، تحوّلت بحركة معاكسة، تبعاً لضرورة المذهب، إلى كيانات. entités موضوعية. وعلى ذلك، فإنها إذا تسلسلت منطقياً، وبدت وكأنها جاءت لتتبع تلك التي كانت تعرضها علينا الكتب الأولى، فإن مفاهيم الكتاب الخامس تبدو مفصولة عن المنهج الأصلي والمعيش، الذي يمكن أن يعطيها معنى. وهكذا تصبح غير مفهومة بالنسبة لشعورنا، ما لم نفترض وراءها، من جديد تطلعات أو حركات روحية يبدو أنها تنشأ عنها.

وأصلاً، فإن من الصعب أن نفهم من الجامع الصغير Court traité ومن دون الاستعانة بتجربة دينية حقيقية ـ أن في وسع النفس أن تكون فانية أو غير فانية، بحسب ما تتحد مع جسمها ذاته بالحب، أو تتحد مع الله. «فإذا اتحدت النفس بالجسد فقط ـ على ما يقول سبينوزا ـ وإذا كان الجسد يفنى، فإن عليها هي أن تموت أيضاً. ذلك أنها إذا حُرمت جسدها الذي هو أساس حبها، فإن عليها أن تموت معه أيضاً. ولكن إذا اتحدت مع شيء آخر موجود، ويبقى كما هو لا يفسد، فإن عليها، هي أيضاً، أن تبقى عصيّة على الفساد»[٣] . ولا يمكن لمحاكمة من هذا النوع أن تتابع، إلا إذا فرضنا، نوعاً من الاختيار، يقدّم

---

[٣] انظر كتاب سبينوزا Court traité، الجزء الثاني، الفصل XXII.

للنفس. إذ أن من شأن النفس أن تتحد مع الجسد، الذي يغريها ويفنيها، أو أن تعود إلى الله الذي سينقذها وينجيها ولكن أيمكن لهذا الاختيار أن يكون مفهوماً، إن لم يكن في إطار حياة دينية، لا يسعها أن تترجم «بحدودٍ من الطبيعة»؟ ثم إن الكائن (أو الوجود) المحبوب، الذي نستطيع من أجله أن ندع الأهواء جانباً، وندع معها اللذات الجسدية، لا يمكنه أن يُخلط بما يسمّى عادة باسم «العالم»؛ وعليه أن يملك السمات المعترف بها له، كلاسيكياً. وسيكون الأمر كذلك في كتاب الأخلاق L'Ethique، إذ على الرغم من التعادل المؤكد في التعبير السبينوزي: Deus sive Natura ـ فإن الفكرة الدينية لله، لا الفكرة العلمية لكلمة الطبيعة Nature، هي التي يجب علينا الاحتفاظ بها لكي نفهم ما سيقال لنا. وفضلاً عن ذلك فإننا نجد لدى سبينوزا ذلك التضاد بين الطبيعة الطابعة Nature Naturante. والطبيعة المطبوعة Nature naturée، الذي يُدخل نوعاً من المعادل للتمييز الثنائي بين الله والعالم.

ومن جهة أخرى، نحن نعرف مقدار الجهد الذي بذله ليون برنشفيغ Léon Brunschvig لكي يقرّر أن سبينوزا، من خلال أفلوطين Plotin وعلى الرغم منه، عاد فوجد في «الأخلاق» الأفلاطونية الحقيقية؛ وبصورة خاصة، نجد أن برنشفيغ يلوم النفس الأفلوطينية، على كونها «ثنائية الطبيعة»، وأنها تعيش في آن واحد، تحت ذاتها وفوق ذاتها، في الشيء الخاص، والشيء الكلي، في الزمان وفي الخلود، في المتعدّد وفي «الواحد»[٤] . إلا أننا نستطيع التساؤل، بحق، عما إذا كان وضع النفس في الـ Ethique، ليس، على وجه الدقة، ذلك الوضع الذي يطرّحه برنشفيغ ويدينه، كما لو أنه الميزة الخاصة للنفس، لدى أفلوطين. وهي نفس لا يمكن فهم مصيرها إلا بالاعتماد على شيء من الميتولوجيا. وكان الجامع الصغير Court traité، يقبل أن تكون النفس في آن واحد، متحدّة مع جسدها، أو مع الله، وأن يكون هذان الاتحادان متشابهين[٥] . أما في الأخلاق، فإن نفسي، هي، في آن واحد، فكرة معيشة عن جسدي الحاضر والحالي، وفكرة خالدة وإلهية، عن جوهر أو ماهية الجسد؛ إنها ينظر

---

[٤] انظر L.Brunchvig: الأفلاطونية، أو أفلوطونية سبينوزا.

[٥] المؤلف المختصب. الجزء الثاني، الفصل ٣٢.

إليها، بالتتابع، من وجهتي النظر هاتين، في حين أن الجزء الخامس الذي يعالج الديمومة، يعالجها «دونما علاقة مع وجود الجسد»[٦] .

وهكذا فإن الروح تملك، خارج وجودها الزمني نوعاً من الوجود الأساسي. ذلك أن كلمة «وجود» هي التي يستعيدها سبينوزا دوماً للدلالة على حياة النفس دونما علاقة مع الزمن. ونحن نستطيع وعي هذا الجسد، بمعرفة، إذا هي كانت معرفة الفهم entendement. فإنها مع ذلك، تظل مباشرة ومشخصة ـ ذلك أن سبينوزا يُصرّح ـ لتمييز هذه المعرفة ـ أننا نشعر ونجرّب أننا خالدون. ويكفي في الوصول إلى هذه المعرفة، أن نعود فنجد بالتفكير، تلك الفكرة «المعطاة لدى الله» عن جسمنا. ذلك «أن فكرة ما، معطاة بالضرورة، لدى الله، هي التي تدل على ما هية الجسد أو ذاك Hujus et Illius، ضمن صنف الخلود. ويتعلق الأمر هنا على ما يُرى، بخلود الماهيات، ولكن أنى لنا، مرة أخرى، أن نفهم العبارة in Deo datur idéa، إذا نحن لم نتصور الله كشعور، أو ذات، كما يقال الآن. إن إلهاً يعي ذاته، ويعيني أنا هو وحده الذي يدعم خلود نفسي، وإنشاء ركائزها. وليس في وسعنا أن نقول: إن للطبيعة تملك الفكرة الخالدة لجسدي. وعلينا، من أجل وضع هذه الفكرة في مكانها، أن نعتمد على إله، يكون هو المكان الطبيعي والوطن لنفسي.

ولئن كانت «الأخلاق» تصل إلى تأسيس خلودي بقوة أكبر مما كان يفعله الجامع الصغير. فذلك بمقدار ما يجعل من الله نوعاً من الذات لهذه الفكرة التي هي نفسي. غير أنه لا ينشأ، عما أفكر به أو أحبه من الأشياء. أقول لا ينشأ بوضوح، أن أكون أنا خالداً. ولكن الأمر يختلف. إذا كنت أنا موضوع تفكير خالد، من قبل إله خالد. ولكن هل يمكننا عندئذ أن نفهم ما يقوله لنا سبينوزا، من غير الاستعانة برؤيا دينية لإله ينقذ الناس؟

ولا يجدي علينا شيئاً أن نكثر من الأمثلة. فالعقلانية الطبيعية لسبينوزا واضحة، تبعاً للمذهب. ولكن الوصول إلى معنى معيش لها، على ما يقتضيه المشروع الأخلاقي، يحتاج بالضرورة إلى الاعتماد على مواقف دينية،

---

[٦] انظر الهامشين الصغيرين.

وحركات روحانية، تبدو، مع ذلك، مدينة من قبل سبينوزا، باعتبارها موصولة بنظرة إنسانية للوجود، وبالخيال، وبما قد يسميه برنشفيغ باسم الميتولوجيا. ولا تستطيع هذه المواقف، وهذه الحركات، على كل حال، أن تجد مجالاً في الاستنتاج بالصورة الرياضية، أو بالشكل الرياضي؛ الذي كان، في الأخلاق، يسلسل المعاني أو التصورات، ويبدو أنه يحدّدها. ولهذا فإن العقيدة السبينوزية للخلود أمرٌ صعبٌ جداً على الفهم. أما نحن، فإننا نظن أن مذهب سبينوزا لا يمكن أن ينغلق على نفسه كما لو أنه يكفي نفسه بنفسه. وعلى الرغم من القصد إلى الجملة totalité التي هي قصد صاحبها، فإنه (أي مذهب سبينوزا) لا يكون له من معنى إلا بالاعتماد على المناهج التي تبقى خارجية بالنسبة إليه. وعلى ذلك، فإنه لا يمكن أن يتضح بمجرّد النظر إلى بنيته، بل فقط بالنظر في صورة نشوئه.

٢ ـ باسكال والنقد المعاصر

ليس تاريخ الأفكار بالعلم الدقيق. ففي هذا المجال، ما من حقيقة كليّة تُبلغُ أبداً وتختلف النتائج تبعاً للطرائق. وهذه الصور التي يقدّمها لنا نقاد مختلفون حول نفس المؤلف، والتأويلات التي يقدّمونها للنص نفسه، متعارضة فيما بينها تعارض صيغ الفهم المستخدمة. ذلك أن الأفكار ليست بأشياء. وكل فهم هو تقييم، وكل منا يقيّم، تبعاً لمنظومة الاستناد الخاصة به. وتسلسل موضوعاته hiérarchie axiologique ومعياره الخاص للحقيقة. والأمر كذلك بالنسبة إلى باسكال. لكن الدراسات الباسكالية التي ظهرت حديثاً، تقدّم، حول دراسات أخرى لتاريخ الأفكار فائدة جيدة القيمة، ولا يكتفي المؤلفون بتأكيد. نتائجهم، ومعارضتها بغيرها. بل إن الأكثرية يحدّثوننا عن طرائق أدت بهم إلى النتائج التي يقدّمونها، ويعرضون هذه الطرائق في نفس الوقت الذي يعرضون فيه النتائج وهكذا فإن كتابين يختلفان كاختلاف كتابي M,M.Mesnard وغولدمان Goldmann.[1] يخصصان مجالاً كبيراً، لتحليل طرائق البحث، وصيغ الفهم، والموضوعات المقبولة (المتبناة). وهذه عادة جيّدة، نتمنى أن تنتشر، وإذا هي انتشرت، فإنها تجعلنا نتجنب وثوقية الكثير من الرؤى الذاتية، التي تقدّم نفسها، وكأنها علوم الحقيقة. إن عرض نتيجةٍ ما، تبعاً للطريقة المتبعة في الوصول إليها، يعني اعتبار هذه النتيجة على ما هي عليه حقاً، لنقدّمها للقارئ وسيلة للحكم على قيمة ما نؤكده، ونحترم حريته.

والسيد غولدمان ماركسي. إلا أن كتابه يبرز كيوم مشهودٍ في تاريخ ما يمكن أن نسمّيه باسم «النقد الماركسي في فرنسا»، وقلما رأينا هذا النقد يُمارَس إلا على أنواع من الشيمات وُضعت عشوائياً كبديل عن تفكير الآخرين. وهي شيمات تبرز المذهب الشخصي للنقد، بسهولةٍ تزداد بمقدار ما تبتعد عن الحقيقة التي كان يجب أن تتحدث عنها. ومنذئذ، كان يمكن أن يقال: إنه علمي: إنه لم يعد العلم باللاشيء. وبالعكس، فنحن نرى لدى غولدمان

[1] انظر قائمة المراجع. ونذكر هنا بأن كلمة الموضوعة تفيد ما يتفق عليه من الأحكام، ويصبح نقطة استناد ٢٠٣-٢٠٤.

تعاطفاً حقيقياً مع المؤلف المدروس. وفي هذا حرص مستمر على الدقة، وفهم عميق للنصوص. ولكن غولدمان، بحكم ذلك، لا يسعه الادعاء بأنه يدلي، وثوقياً، بحقائق نهائية. فهو يأخذ الشرح الماركسي كما هو: أي أنه فرضية ـ يجب أن تقدّم براهينها. ولكن هذه الفرضية تبدو له، في أرجح الظن، مفضلة على أية فرضية أخرى. ولكنها تبقى فرضية، كما أن الماركسية تبدو وكأنها إيمان.

أما طرق السيد Mesnard، فإنها طرق مؤرخ تقليدي. وفي وسعنا أن نعجب، في كتابه وعروضه، بسعة التوثيق والأناة في التأكيد. ونراه يتساءل هل الحديث حول أهواء الحب، لباسكال فعلاً. وماذا نقول (نفكر) في حادث جسر نويبي، Le pont de Neuilly.[٢] وهل كان لسينغلان Singlin تأثير حاسم فيما يتصل باهتداء باسكال؟ إن هذا كله ـ المشكوك فيه ـ يظل موضع شك. أما التأويل المقترح للأفكار Pensées وحركة المديح، على نحو ما يبذل الجهد لإعادة تكوينها، لا تعرض إلا بعد عرض مبرّرات التصنيف الجديد، الذي يجعلها محتلمة الوقوع.

وصحيح أن باسكال يتقبل، أكثر وأفضل من أي شخص آخر، هذا النوع من الوعي النقدي. ذلك أن عمله الأساسي مؤلّف من قطع، غير مكتملة، وكثيراً ما تكون صعبة على القراءة، وغير مترابطة، وأحياناً متناقضة. وهنا نقول: إن من يؤول ويفسّر يعرف أنه يؤول. أضف إلى ذلك أن هناك أسطورة لباسكال، تم تكوينها بقوة، وهي ماثلة في كل العقول، وعلى التدقيق الأكبر فالأكبر للدراسات التاريخية الحديثة، أن تقضي عليها شيئاً فشيئاً. ويبدأ السيد ميسنار كتابه، متسائلاً، أية ثقة يمكن أن تمنح لمترجمي باسكال: أي جيلبرت ومارغريت بيرييه Gilbert و Marguerite Perier. ويناقش السيد غولدمان معنى حادث « الدوطة ـ الهبة، (وهي الهبة التي رفض باسكال، في البداية، أن يقدمها لجاكلين عندما دخلت (الدير) أو «إنشاء العربات Carrosses ذات الخمسة حوافز» وهكذا فإن صورة باسكال تتكون من خلال التصحيحات، والمناقشات والتنقيح. ثم إن الوعي ينشأ من النفي والجدل.

***

[٢] هذا الجسر، من الجسور المقامة على نهر السين في باريس في حيٍّ اسمه نويبي.

ومع ذلك، فما هي الفكرة التي يمكن أن يكوّنها الإنسان لنفسه عن الرجل الذي كان اسمه باسكال؟ ومن المؤكد أن الرجل لم يكن دوماً ذلك الجانسيني Jansèniste الذي تقدمه جيلبرت. إذ أن الزهو الذي يبرهن عليه في رسالة الإهداء إلى الشانسوليبيه Seguier (بعد اختراع الآلة الحاسبة)، وموقفه في المسابقة التي نظّمها بعد أن حلّ مشكلة الدويري (وهو منحن ترسمه نقطةٌ في كرةٍ تُدحرج على سطح مستو)، وحتى قسوته تجاه جاك فورتون Forton، الذي اتهمه في رووان Rouen، أمام الاسقف، أمور صعبة التلاؤم مع صورة القديس. ولكن المهمّ، في كل تصحيح، أن نعيد بنية المجموع. ذلك أن الصورة التي قدّمتها جيلبرت وما يعارضها ويناقضها، تغامر بأن نصل إلى اعتبار باسكال نوعاً من الطرطوف Tartuffe. أو المنافق وباسكال لم يكن قديساً. ولكن لا شيء خارج أقوال أفراد أسرته، يجعلنا نعتقد أنه ظهر أو تظاهر بمظهر القديس. ولم يكن، بالمعنى الجانسيني، فرداً لا علاقة له بالناس، أو معزولاً عنهم. فعرض الأسقف Cognet، في كتابه: «حكم البورروبيال على باسكال»[٣] يبدو لنا الغموض بصورة مفيدة جداً.-فكثير من رجال البورروبيال اعتبروا دوماً أن باسكال رجل يتقرب من الناس، ويعاشرهم (إن باسكال قد صُعق بالله صعقاً، كواحد من الـ Pygmée، على ما سيقول Borcos، ساعة موته) ثم إن كتاب مينار، الشديد الحرص والدقة، يقدّم لنا الصورة الأدق التي نستطيع الآن أن نكونها عنه.

ومع ذلك فإن هذه الصورة، المتدرجة الألوان والمتوازنة، تشتمل على تناقض لا يمكن حلّه. ذلك أن من العسير أن نُوَفِّق بين احتقار العالم الذي ينادي به باسكال وبين الحياة بين الناس، التي لم ينقطع عن ممارستها. وفي هذه النقطة استعان الدارسون لمدة طويلة بتحليل زمني، مميزاً باسكال «بالرجل الكثير الظهور في المجتمعات، عن باسكال الذي تلا الاهتداء. وهذا يمكن أن يشرح كل شيء. ولسوء الحظ، فإن هذه الشيما تسيء الاستجابة للواقع، إلى الحدّ الذي جعل مينار، في عرضه لـ «اهتداءات باسكال»[٤]، يُميّز

---

[٣] باسكال: دفاتر روايومون: انظر المراجع.

[٤] المصدر نفسه.

أربع صور، يزّمنها بين عام ١٦٤٦-١٦٥٤-١٦٥٩-١٦٦١، ولعله يجب أن نزيدها عدداً. وربما احتجنا آنئذ إلى طرح وتعريف ما يسمى بالاهتداء، بشكل آخر. ونحن ننظر إلى الفكرة التي توسّع فيها السيد غولدمان. وتحدّث فيها عن رفض لطيف للعالم، كفكرة أكثر إضاءة من أي تحليل آخر يتم على مستوى الزمنية الفردية والسيكولوجيا.

ونحن نعثر على صعوبات مشابهة، في تأويل أي نصّ. وليكن هذا هو الميموريال Memorial، إن السيد غوهييه Gouhier يخضع تفكيره لتجربة صوفية، أملت كتابته، إلى فحص دقيق[٥] . وعلى الأرجح فإننا لن نعرف أبداً ما حدث ليلة ٢٣/١١/١٦٤٥. ولكن ما من شيء يسمح لنا بالاعتقاد أن باسكال، وصل فيها إلى تجربة صوفية حقاً، هذا إن كانت كلمة صوفية، تعني، كما ينبغي لها، حالة استثنائية يمكنها أن تتضمن نوعاً من المعرفة المباشرة، وتأملاً طبيعياً، لا علاقة له بالمعرفة العقلية والعقلانية، ومجرّدة من كل فكرة خفية تتعلق بالأنا ومصالحها. إن مشكلة السلامة الشخصية، لم تقف عن إشغال باسكال، بل إن نص الميموريال، الذي يتألف في أغلبيته تقريباً من استشهادات مستمدة من التوراة Écriture، يثبت ذكرى لحظة كان فيها، الله القائم في التاريخ، قد التقى تاريخ (أو مدة) باسكال نفسه.

أضف إلى ذلك أنه ليست فقط أسطورة باسكال. الصوفي، أو القديس، التي تجلو أو تصحح النقد المعاصر. بل إن هناك أسطورة أخرى هي أسطورة باسكال العالم. وليست القضية أن نجادل في عبقريته. ولكن يجب أن نعرف ممَّ تشكلت. وعندما قام M.Koyré [٦] بدراسة الاختراع الرياضي عند باسكال يرد لـ Désargues، ما يعزى في كثير من الأحيان لباسكال. وعندما نظر إلى التجارب الفيزيائية، نراه يخلص من ذلك، بأناة لا تخلو من الفكاهة، إلى أن باسكال لم يقم بالتجارب التي يضعها، ويمكننا التأكيد، على كل حال، أنه لم يصفها على نحو ما قام بها. لقد كان من المستحيل في القرن السابع عشر، أن نحصل على أنابيب طولها ٤٦ أو ٥٠ قدماً، هي التي يتحدث عنها باسكال،

---

[٥] Gouhier. هل الميموريال نص صوفي؟.

[٦] A.Koyré. باسكال العالم. المرجع نفسه.

وهي التي يوفقها مستقيمة أو يحنيها. ولقد لوحظ حديثاً، لدى القيام بالتجربة، أن الماء يغلي، وأن المستوى ينخفض. وعلى ذلك فإن باسكال، إذا هو قام فعلاً بالتجربة: أفيمكن ألا يكون قد ذكر النتائج؟

وهكذا، نرى أن أسطورة باسكال، العزيزة على نقد القرن التاسع عشر، تبدو وكأنها عوّض عنها بصورة أدق، ولكن لا بصورة نهائية مع ذلك، إذ أن عدداً لا بأس به من الصعوبات تظل غير محلولة، وهذا هو سر المتعة في باسكال الروايومون. ونحن واجدون هنا بعد كل عرض فخم. تجابهاً بين آراء الباسكاليين الأكبر شأناً، واستعادة للنقاش، كما تمّ فعلاً. وإن السيد مارك بيرا Marc Béra الذي كان مع السيد شرلدمان، منظم الملتقى، والذي أنجز هذا الكتاب الثمين، قد أدّى الدراسات الباسكالتية، أثمن الخدمات: إذ لقد هدف إلى نقطة معينة من البحث نفسه، وأتاح للجميع أن يدركوا ما هو النقد الحي، وكيف يستخلص من تنوع وجهات النظر، حقيقة، قد لا تستطيع إرغام العقل على القبول بها، لأنها هي حريته نفسها.

***

ويجب أن نمضي إلى أبعد من ذلك. ففي «باسكال روايومون Pascal Royaumont. رأى الناس لأول مرة، تعاوناً بين الماركسيين، وبين مؤرخي الأفكار، الأوفياء للطرائق الكلاسيكية، بدلاً من موقف المعارضة العقيمة بينهم. وربما خشي الإنسان ـ وهذا صحيح ـ ألا تكون هذه المعجزة ممكنة، إلا فيما يتصل بباسكال، أو ألا تكون إلا نتيجة خاصة للفكرة التي حملها غولدمان لنفسه، عن باسكال. ذلك أن غولدمان يجد في باسكال نفس المبادئ، التي يظن أنها مبادئ الفهم الماركسي، مما يتيح له، في هذه الحالة الخاصة، بأن لا ينقطع عن الفهم من الداخل، على كونه يعدل في الظاهر، عن الفهم بطريق «الجوانية Intériorité. فكل حقيقة جزئية، لا تتخذ معناها الحق، في نظر الفكر الجدلي، على نحو ما يعرّفه لنا غولدمان ــ إلا من خلال المجموع، كما أن المجموع لا يفهم إلا من خلال الأجزاء. ولكن غولدمان يرى أن مثل هذا

المبدأ، مبدأ باسكالي، وأن باسكال هو أحد رواد الإبيستمولوجيا الجدلية[٧] . وهذه، خلافاً لعلوم الفيزياء والكيمياء، إنما تمضي من المجرّد إلى المشخص، وترى معرفتنا نفسها، كما لما أنها قائمة داخل الكل، بالنسبة إليه، ممّا يقضي على طمع في الموضوعية المطلقة. ويأتي السيد Spoerri ليقول كذلك: إن باسكال يحفزنا إلى القيام بجدلية تمضي إلى الكل[٨] . ولئن وُجدت بين باسكال والجدلية، مثل هذه القرابة، فإننا نفهم أن المؤرخين التقليديين، الحريصين على استعادة فكر أي مؤلف، في الصورة التي أنضجها هو بكامل وعيه، وأن المؤرخين الماركسيين، الراغبين في فهمه بالاعتماد على واقع (أو واقعة) تتجاوز المؤلف نفسه ـ يستطيعون معاً، فيما يتصلّ بباسكال نفسه، أن يقوموا بحوار، نجد أن كل شيء يحمل على الظن أنه مجرّد عبث، فيما يتعلق بكانط نفسه، وبصورة عامة، بكل فلاسفة الكوجيتو والتحليل المتعالي. وربما استطاع بعضهم ـ وهذا صحيح ـ الادعاء بأن غولدمان قد جدّل باسكال بصورة خاطئة، أو أنه بسكل الجدلية. وفي هذه الحال نفسها، سيظل الحوار مع السيد غولدمان، ممكناً، يثير الاهتمام بقوة.

ولكن هذا كله، لا يمنع أن تقوم البحوث الباسكالية، على مستويين متمايزين. فالمؤرخون على عهدنا بهم، مستمرون في تنظيم النصوص، والبحث عن معناها الظاهر، واكتشاف مصادرها. ونحن نعرف، مثلاً، أهمية دراسات السيد Lafuma، حول الأصول الخطية للأفكار.. ويستعيد السيد Mesnard ذكر هذه الأعمال[٩] . كما أن السيد Lafuma نفسه يعرضها في: دفاتر روايومون، Les cahiers de Royaumont.[١٠] وكانت طبعة عام ١٦٧٠ عشوائية في نظامها، مشوهة في نصها. ولكن الذي حدث، بتأثير السيد Arnauld، و Nicole، أن الناشرين لم يحتفظوا إلا بالأفكار الأكثر اكتمالاً، وكانوا قد غيرّوا ـ طمعاً بعدم إثارة الخصومات وإيقاع الاضطراب في الكنيسة ـ بعض التعابير، وحذفوا الأجزاء

---

[٧] انظر آخر الفصل الثاني عشر، للإله المختبئ.

[٨] انظر Th. Spoerri: الأفكار من وراء رأس باسكال. دفاتر روايومون.

[٩] مقدمة الفصل ٥ من كتاب السيد مانسار.

[١٠] Lafuma، مخطوطات الأفكار.

الأكثر إثارة للجدل. إلا أن أوراق باسكال حفظت، وكُتبت ونُقلت في تتابعها الأوليّ. وهذا كبير الأهمية: إذ لقد كتب باسكال في البداية على أوراق كبيرة، ثم قصّها. و «شخط» على بعض المقاطع، وبدأ بتصنيفٍ، قُطع، في أغلب الظن، بالمرض. وهكذا استطاع السيد لافوما Lafuma، أن يقرّر أن نظام «الأفكار»، وهو نظام واقعي أكثر مما هو نظام مبدئي، ناشئ عن تصنيف باسكال نفسه، يمكن العثور عليه، بفضل النسخ (المحفوظة).

ويحرص أناس آخرون على تيسير قراءة النص. فكتاب Brunet المخصص للرهان، يجعلنا قادرين على قياس المسافة التي تفصل الجزء الأصلي عن كل نسخ آخر مطبوع لهذه الكتابة، «المفعمة بالبتر، والاضطراب، والمثقلة بالشطب، والتصحيح والاستئناف». وهكذا يصل إلى أن يعرض علينا بعد تعليق أريد جعله مختصراً، ومقصوراً على وسائل عمل باسكال، نصاً موثوقاً وميسور القراءة. وهذا النص نفسه يُوضح توضيحاً ممتازاً بمصادره (وخاصة على يد شارون Charron) في عرض السيد Orcibal[11] . وهذه أيضاً طريقة المصادر التي اعتمدها السيد Gandi Lac، لشرح الصورة المشهورة للعالم اللامحدود، الذي يقع مركزه في كل مكان، ولا تقع دائرته في أي مكان. ويعيد السيد Gandillac علينا تاريخ هذه الصورة، ويقارن باسكال بـ نيكولا دوكو Nicolas de Cues.[12] وفي هذا كله، نجد باسكال في تاريخ ما، هو تاريخ الأفكار.

إلا أن الماركسي يرى أنه لا مجال لوضع تاريخ للعقل بشكل مستقل. وعلى ذلك فإن غولدمان قليل الحرص على مصادر باسكال الثقافية التي يريد إعادة وضع فلسفتها، في مجموعات أخرى. أما مشكلة نظام تسلسل الأفكار التي كان يمكن أن يتبعها المدح، فإنه (أي غولدمان) يرى، على كل حال، أن باسكال لم يكن بحيث يستطيع إنهاء عمله. ولا يكتفي السيد غولدمان بأن يلاحظ، على طريقة Pommier، أن السمة اللامكتملة للأفكار قد ساعدت بلا ريب، على الإغراق في تمجيد باسكال. إنه يرى في اللااكتمال سمة أساسية للعمل، ويدين كلَّ محاولة للعثور على النظام الحق لتسلسل الأفكار، وحتى

---

[11] انظر Orcibal. جزء اللانهائي ـ اللاشيء، ومصادره.

[12] انظر Gandillac، باسكال وصمت العالم. المصدر نفسه.

الجهد الذي بذله السيد لافوما للاقتراب من هذا النظام الصحيح، عن طريق اكتشاف تصنيف باسكال نفسه لها. ويرى السيد غولدمان، أن أسلوب وصيغ التعبير لدى باسكال تتلاءم وحدها، وبصورة كاملة مع المضامين. ولئن كانت الحقيقة، بالنسبة لباسكال، هي الجمع بين الأضداد، فإن المفارقة والتجزئة، ضروريتان لتعابيره.

***

وهكذا نرى أنه إذا كان الحوار بين مذهب الوضعية التاريخية، والمذهب الماركسي، قد أصبح ممكناً، فإن ذلك يظل بعيداً عن الوصول إلى نتيجة، يمكنها أن تجمع الناس على رأي واحد. وحقاً، أنى لنا أن نكتشف الشيء الهام في الرسالة الباسكالية؟ ويرى السيد مينار أن باسكال يعلمنا، قبل كل شيء، أولوية التجربة، وبؤس الإنسان بلا إله يرعاه، وأنه لا دين بلا حب. وتقدّم لنا الآنسة Russier باسكال، كما لو أنه بشير بهيوم[١٣] . فعالم باسكال هو عالم الإمكان الجذري. ونحن لا نستطيع أن نعرف إلى أين تمضي بنا التجربة. وعمَّ تكشفه لنا ثم إن الآنسة Russier تقرب بين موقف باسكال من العلم ومن الدين. ذلك أن مضمون الوحي المسيحي ومضمون المعرفة العلمية يشتركان في أنهما يتكونان من معطيات الواقع. ومثل هذا التقريب، هو الأمر السائد في كتاب Le Roy. إن هذا الأخير يأمل باكتشاف وحدة عمل باسكال، عن طريق إعادة فهم النسق الواحد، في مختلف استعصاءات باسكال. ويوضح التوازي بين البحث العلمي والبحث الديني لديه. أما فلسفة باسكال فإنها فلسفة التجربة، ولهذا فإنها تنتهي إلى نظرية عامة للنظام، أو بدقة أكبر، للأنظمة. إن بنية الواقع متقطعة وهي تشتمل على ثلاثة أنظمة، مستقلة ومتراتبة: نظام الأجسام، ونظام الأرواح، ونظام الإحسان. ونحن نلاحظ أن لوروا يحسب أن فلسفة التجربة ليست فلسفة لانفعالية الروح (العقل). إنها عقيدة تؤمن بالعقل المرن، والعقل القادر على التمييز، بين مختلف مستويات الواقع، فيما لها من أصالة.

---

(١٣) Russier, l'experience du Memorial et la Conception pascalienne de la Connaissance, Cahiers du Royaumont.

فإذا كنا مع غولدمان، فإن كل شيء يصبح مختلفاً. وليس لهذا العقل من شيء مشترك مع عقل ديكارت الذي يكون من الأفضل أن نسميه «الفهم» entendement. إن عقل باسكال حاجة ملحة إلى جملة Totalite. وهو يرفض الاختيار. وبدلاً من «نعم أولا» يضع هو «نعم ولا»، ويعبر عن نفسه بالمفارقات. ويحسب باسكال أنه ما من حقيقة سليمة إلا إذا أضفنا إليها الحقيقة المضادة. إنه يطلب أو يقتضي عالماً قادراً على فهم الفردية والجمل الفردية النسبية. وينقد كل إمكانية لمعرفة العناصر الأولى. وعنده، كما هي الحال، لدى هيجل وماركس، أنه ليس هنالك من نقطة بداية ضرورية، ومكتسبة نهائياً. وأخيراً فإن اقتضاء الجملة، يتضمن التأليف بين النظري والعملي. وكما هي الحال في فرضيات ماركس حول فيورباخ. فإننا نجد لدى باسكال، تأكيداً لعدم إمكانية الفصل بين المعرفة وبين العمل. ومن هنا جاء الشعار «تبلدوا وهو لا يعني الحض على الحمق، بل يعني أن على الفاسق أن يغير سلوكه، لكي ينشئ الظروف التي تساعده، وحدها، على تمثل الحقيقة التي فهمها تمثلاً تاماً.

المسألة هنا إذن هي مثل «كلٌ» لا يمكن الحصول عليه إلا بتأليف بين التناقضات. ولهذا فإن باسكال يريد أن يوجد الله (القادر وحده على القيام بهذا التأليف). وفضلاً عن ذلك فإن السيد غولدمان يميّز ثلاث فترات، في تاريخ الفكر الباسكالي. فحتى ٢٣ تشرين الثاني (نوفمبر) عام ١٩٥٤، كان باسكال - على كونه يعلق العقل بالوحي - يبحث عن الكل، من خلال الحقيقة العلمية والمجد الإنساني. وتلي هذه الفترة فترة أخرى، تنتهي في آذار ١٦٥٧، حيث ينتقل البحث عن «الكل أو الجملة Totalité ، باتجاه الكنيسة والوحي. وكان باسكال، أثناء ذلك، يبحث ويحاول التقريب بين المجتمع الديني والمجتمع العلماني، ومن هنا نشأت معركة الـ Provinciales. وأخيراً، وبعد شهر آذار (مارس) عام ١٦٥٧، نجد باسكال وكأنه لا ينتظر شيئاً لا من العالم، ولا من الكنيسة المناضلة، وينقذ مقتضاه للكل» بخضوع خارجي (ظاهري) للسلطات السياسية والكنسية، أي بحياة في العالم وبنشاط علمي، هما في الوقت نفسه، رفض جذري لكل مصالحة مع السلطات، واحتقار كلّي للعالم وللعلم. أما

المنعطف الأساسي، فإنه يقوم إذن، فيما يرى غولدمان، في عام ١٦٥٧. وكتاب الأفكار ليس بالبرونفانسيال. وهو يحتوي، أو قل إن الأفكار تحتوي وحدها رؤية للعالم، عميقة الأصالة. وهذه الرؤية رؤية مأسوية، أخطأ لابورت في خلطها برؤية الحل الوسط. وحقاً فإن باسكال يعارض المولينية Molinisme التي تؤمن بقدرة الإنسان الكاملة،·كما يعارض الكالفينية Calvinisme التي تؤمن بعجزه! وبهذا المعنى فإنه يعيّن موضع الإنسان، فلا هو ملاك، ولا هو حيوان، بل هو في الوسط، أي على بعد متساو من الضدين، أي من كلا اللامتناهيين. غير أن هذا الوضع الذي لا ينشئ أي مثل أعلى وضع لا محتمل. فالمكان الوحيد الطبيعي، الذي يجد فيه الإنسان سعادته وهدوءه، إنما يكون في الطرفين، في آن واحد. ومن هنا ينشأ في الإنسان وضع دائم التوتر، وحركة لا تتحرك، إذ أن الطرفين، لا يلتقيان إلا في الله.

***

أن تحليل السيد غولدمان، على الرغم من أنه لا يقوم إلا على أمثلة مشخّصة، ولا يقدم نتائجه إلا على صورة الفرضيات، ليس بتحليل سيكولوجي. بل هو تحليل «أساسي essentielle ؛ ذلك أن ما يحاول اكتشافه إنما هو «رؤية للعالم». وهذا التصوُّر مستعار من أعمال Lukacs (لوكاتش) الذي يقدِّم له الكتاب تقديراً مستمراً. وبالاستناد إلى مجرَّد الانسجام بين الأعمال، يبذل غولدمان جهده لاستخلاص رؤية ما للعالم، مما هو على صورة بنية أساسية، يقتضيها ذلك الانسجام بين الأعمال. وهذا يعني أنه قلما يهتم بالقصد الواعي للمؤلفين. ونرى هنا غولدمان يقول تعليقاً على «راسين»: «إن الكاتب ليس بحاجة، من أجل خلق عالم منسجم من الكائنات والأشياء، لا إلى التفكير فيه، تصورياً، ولا إلى قبوله. وهكذا فإن تحليل العمل ودراسة تفكير صاحبه، مجالان مختلفان»[١٤] . ونكتشف بهذه الصورة، تلك المبادئ التي تتيح للإنسان أن ينظر إلى الوقائع الإنسانية، وكنها بنى كلية، ذات معنى، كما يكتشف الرؤية المأسوية كجوهر مشترك لحركة الجانسينية و أيديولوجيتها، ولفلسفة كانط، ولمسرح راسين.

[١٤] الإله الخفي، ص:٣٦٣.

ويقدّر غولدمان، الذي يريد أن يعرّف الرؤية المأسوية، في جوهرها، أن العالم، بالنسبة إلى الإنسان المأسوي، هو في آن واحد، لا شيء وكل شيء، لأن الإنسان المأسوي يعيش باستمرار في رعاية الله. إذ يظهر له العالم كشيء ملتبس، غامض، غير موجود. ولكن إذا كان وجود الله ينتزع من العالم كل حقيقة له، فإن غياب الله: الذي لا يقل استمراراً وجذرية، يجعل من العالم الواقعة الوحيدة التي نجد أنفسنا تجاهها. إن الشيء المأسوي يجتنب كل مصالحة بين العالم وبين القيم. وهو لا يريد تحقيق القيم في العالم، ولا الهرب من العالم، لكي يلجأ إلى مدينة القيم. وموقفه هو موقف «نعم ولا». إنه يجب أن نعيش في العالم، دون مشاركة له وتذوقه. ومثل هذا الرفض - بين - الإنساني - للعالم، هو الشيء الخاص لباسكال «الأفكار» الذي يعارض بهذه الصورة، باسكال البروفنسيار، كما يعارض، بطبيعة الحال تيارات أخرى للجانسينية، أي التيار المركزي Contriste والمعتدل، الذي ينتسب إليه كلّ من Arnauld ونيكول Nicole، والتيار المتطرف الذي يتزعمه باركوس Barcos، الذي يطلب عدولاً فعلياً عن العالم ويختار العزلة. عندئذ يظهر الإنسان كما لو أنه كائن متناقض، يعيش في العالم، وهو يأباه، ملحاً في طلب القيم، المستحيلة كل الاستحالة. وما الهداية إلا الفهم الآني والأبدي لهذه العلاقة بين القيم الصحيحة، وبين غرور هذا العالم.

إن أية رؤية العالم تتطلب ذاتاً. غير أن هذه الذات، كما يرى غولدمان، لا يسعها أن تكون فرداً، ذلك أن إمكانات الشعور ومصادفات التاريخ الفرد لا يسعها أن تقدم إيضاحاً لانسجامها، واستمراريتها، خلال الزمن. إن الذات التي تنشئ رؤية ما للعالم، لا يمكنها أن تكون «أنا واحدة»، بل يجب أن تكون «نحن» أي جماعة، أو طبقة اجتماعية في غالب الأحيان. وهذه الرؤية للعالم، إنما هي على الضبط، مجموعة من المطامح والعواطف والأفكار تجمع بين أعضاء تضعهم موضع التعارض تجاه المجموعات الأخرى. ولا ريب أن الأفراد الاستثنائيين، يعبّرون بشكل أفضل، وبصورة أدق عن الشعور الجمعي، من سائر أعضاء المجموعة. ومن هنا جاء أن دراسة باسكال الذي يبدو، بهذا المعنى، وكأنه الجانسيني الوحيد، المنسجم مع نفسه تماماً. ولكن

هذه الدراسة لا تعفينا من اكتشاف ذات sujet الرؤية الباسكالية. (والذات هنا ترجمة لكلمة sujet).

وعندما يصل غولدمان إلى هذه النقطة من دراسته، نرى أنه بدلاً من أن يُدخل مباشرة تلك الرؤية المأسوية للعالم، في التاريخ، العام للأفكار، يقوم بالبحث عن الجماعة المتجانسة نسبياً التي يمكنها أن تكون التعبير عن تلك الرؤية. وعندئذ يقرّر أن العهد الذي يمتد من عام ١٦٣٧ إلى عام ١٦٧٧، يتميز بنمو السلطة المطلقة الملكية، وتنامي بيروقراطية المفوضين Commissaires: وهؤلاء يصبحون أقوى من الضباط، والمحامين، ورجال البلاطات الملكية. ويطلق غولدمان كلمة الكلي Global، على مثل هذه الأوساط، أو المرتبطين بهؤلاء. وعندئذ نرى علاقة الرؤية المأسوية لوضع كبار البروجوازيين الذين أصبحوا نبلاء بحكم وظائفهم. وكانت الدولة الملكية تكرّس سقوط أعضاء البلاطات الحاكمة. غير أن هذه الدولة التي تبتعد عنها الطبقة الدينية، على المستويين الإيديولوجي والسياسي، تتابع تكوين الأساس الاقتصادي لوجودها. ومن هنا جاء الموقف المتناقض الذي هو البنية التحتية للمفارقة المأسوية لدى باسكال من جهة، ومن جهة أخرى ذلك الاستياء والرفض لشكل معيّن للدولة، أو لدولة لا يريد أحدٌ أن يراها تزول فعلياً، ولا يريد أحد أن يُحدث فيها تبدلاً جذرياً.

ويبقى أخيراً أن نموضع الرؤية المأسوية، في تاريخ الفكر. ويعتقد السيد غولدمان أنها تأتي بعد الفردي (سواء أكان عقلياً أم تجريبياً)، ويبشر بعهد الجدل (أو الجدلية). وعنده أن هناك علاقة غير عكوس من الدمج intégration والتجاوز، بين الفردية والرؤية المأسوية، وبين هذه الأخيرة وبين الفكر الجدلي. فقد دمج المأسويون تفكيرهم بالعناصر الإيجابية للنزعتين التجريبية والعقلانية. أما الجدليون فإنهم دمجوا المواقف المأسوية، بمجموع أو كلٍّ أعلى: فباسكال يتجاوز العقلانية الممكننة والريبية. ولكن موقفه يجهل أو يتجاهل المستقبل، وإلهه يظل إلهاً خفياً. ذلك أن إله باسكال إله لا يمكن إثبات وجوده، بحيث أن العالم المنتزعة قيمه (أو الشيء الخطر) يظل هو الحقيقة المؤكدة. ويكتفي باسكال بتأكيد هذه المفارقة، ولا يتجاوزها إلا في نقطة

واحدة، هي إعلانه عن التوافق بين الطبيعة المتناقضة للإنسان وبين المضمون المتناقض للمسيحية. ويرى غولدمان أن الماركسية ستصل وحدها إلى الحل الكامل لهذه المفارقة، بإدخال تصوُّر المستقبل. فنحن سنستطيع، بفضل الماركسية، أن نعتقد بالتحقيق المقبل للقيم في هذا العالم. وتبعاً للشروط الاجتماعية التي كانت سائدة عندئذ، فإن باسكال لم يستطع أن يراهن إلا على الله. أما هيجل وماركس ولوكاتش، فإنهم سيراهنون على مستقبل الجماعة الإنسانية.

***

إن المسائل التي يثيرها هذا العرض. في ذهن القارئ، كثيرة لا تحصى. فهل من المشروع أن ندرس رؤية ما للعالم، من حيث هي جوهر؟ وأن نعزو لعمل ما (لمنظومة فكرية ما) دلالة موضوعية تختلف عن تلك التي تمّت لها في شعور المؤلف؟ وهل يستطاع ـ في تأسيس هذه الموضوعية ـ أن تكتشف لها ذاتاً في مجموعة groupe؟ وإذا قام بذلك السيد غولدمان، أفيقوم أو ينشئ، على نحو ما يظن، تحليلاً مادياً؟ وهذا الذي يعلّمنا إياه عن ردود فعل رجال الكنيسة على الوضع الجديد الذي يُخصّصُ لهم، تُرى ألا يكون من اختصاص علم النفس؟ وهل من المسموح به أن نعلن، مع السيد غولدمان، أن الفكر ليس إلا «جانباً جزئياً» من الإنسان[١٥]؟، ويكون هذا الأخير بدوره عنصراً من عناصر المجتمع؟ أولا نغامر بهذه الصورة ـ مادامت الجملة totalité الفعلية بعيدة المتناول، في أن نعتبر الشرح مستوفى، عن طريق فكرةٍ عن الجملة، تعتبر مشخصة، ولكنها في الواقع تبقى أو تظل الأكثر تجريداً من كل الأفكار الأخرى؟ ذلك أن من الواضح أنه إذا كانت الفئة الاجتماعية، الواقعية مؤلفة من أناسٍ مفكرين، أحياءً، الخ، فإن الفكرة التي نشكلها عن هذه الفئة لا تقتضي لا الحياة ولا الفكر. أو ليس العقل (الروح) مستقلاً؟ وهل يمكن أن نقرّر حقيقة ما، لا على التعيين، بما في ذلك فكرة الماركسية، حتى ولو كانت مجرد فرضية، دون أن نفترض بهذه الصورة ذلك المبدأ الأول، مبدأ الكوجيتو، الذي يدّعي غولدمان

---

[١٥] الإله الخفي، ص: ١٦.

والماركسية، أنه يريد إزالته؟ ومن الواضح أنه لا يسعنا البحث في كل هذه المشكلات. ولهذا سنكتفي بواحدة منها! تُرى أفهم غولدمان باسكال؟

ويبدو لنا أن غولدمان، في أكثر الحالات، أفضل من كل إنسان آخر في معرفة الشيء الأساسي من فكر باسكال، وأنه يجد الصورة الدقيقة للرجل وإنتاجه، ونذكر، على سبيل المثال، أنه يعلن أن الرهان يصحّ لا بالنسبة إلى الريبي أو الفاسق فقط، بل بالنسبة إلى كل إنسانٍ يعي شرطه. وإذن فهو يصحُّ على باسكال نفسه. إن غولدمان يبدو وكأنه بلغ حقيقة من النوع الأكثر عمقاً. وكذلك هي الحال، عندما يشاكل بين الإيمان، والرهان، ويظنهما شيئاً واحداً، إذ يحسب أن الدين، في نظر باسكال، ليس بالشيء المؤكد، ويجد، في إطار كل التزام، نوعاً من الرهان الإرادي، ويوضح في الفكر المأسوي، استقلالية الأخلاق وأولويتها، ويقرب، حول هذه النقطة، رهان باسكال من الموضوعات الكانطية. وأنا أرى، منذ الآن، صور النقد التي سيستدعيها كلامي هذا. وإنه لحقّ ما يشير إليه M.Perelman، من أن الإنسان متى راهن، يجب عليه أن يؤمن، وما يؤكد عليه Gouhier حول جملة تقول: «إنهم ليرغمونني على الرهان، وأنا لا أستطيع الإيمان». وهذه الجملة تفصل بين الحدين. ولقد برهن العقل أنه يجب الرهان. حول وجود الله. ولكن الفاسق لا إيمان له. وكل هذا صحيح. ومع ذلك فإنه يظل صحيحاً أن الإيمان، لدى باسكال، والمثقل بالقلق، أكثر منه بالثقة، يظل غير قابل للانفصال عن الرهان. ويبقى أن باسكال لم يكن ليفكر بالرهان، لو أنه كان لديه اليقين بوجود الله، الذي يعزوه بعضهم إليه، ولو أن جانباً آخر من نفسه، لم يماثل الفاسق الذي يحاربه هذا الباسكال. وفي هذا كله، يمضي غولدمان إلى قلب باسكال، بنوع من التعاطف، لا أملك إلا أن أعجب به.

بيد أننا نتساءل: هل يمكننا أن نفهم فهماً تاماً، من دون أن نسمع؟ ولا أعني بهذا التحفظ غولدمان وحده، ولكني أعني كل النقد المعاصر. فالاعتراف بالعبقرية لمؤلف، من غير أن نقبل أقل قدر مما يقوله، قد أصبح مألوفاً جداً، حتى لينتهي الأمر بأن يكون طبيعياً. وأنا، بالعكس، أرى في هذه العادة فضيحة، والعلامة الأوضح على غرور ما نسميّه اليوم «بتاريخ الفلسفة».

ولئن لم يكن لهذه ألا مهمة واحدة، هي إعادة تكوين الأفكار «على النحو الذي كانت عليه، فعلاً«من غير التساؤل عما إذا كانت هذه الأفكار، قد فُكر فيها على ضوء الحقيقة، فإنها (أي إعادة تكوين الأفكار) لا تكونِ إلا تاريخاً بين التواريخ. وأكاد أشعر أني أكثر ميلاً إلى تاريخ صناعة الفخار. وإني لأفضل على مثل هذه اللامبالاة. عنف السيد لوفيفر Lefebvre، الذيـن يدينْ باسكال. لأنـه يراه «السارق الخالد للطاقات»[١٦] ، ويقول لوفيفر هذا: إن باسكال يوحي بكراهية الحياة. وهو يقوم بهجوم على كل ما هو إنساني: كالفرح، والحب، والعمل، والصداقة. وهو يسمو بالاغتراب إلى درجة المطلق، وإلى انكشاف لهذا المطلق. لكن لوفيفر يريد، بالعكس، أن يعيد كسب الشيء الإنساني، والتغلب على الاغتراب، بالاعتماد على عمل تاريخي. وهكذا يطرح، إذن باسكال ويدع الجانسينية جانباً باعتبارها خطئاً. هاهي، على الأقل، مشكلتنا على ما أحب أن أراها تطرح.

وصحيح أن لوفيفر يعترف بأن باسكال يوقعه في الاضطراب. لماذا. ولكن لماذا؟ إن من الصعب أن نعزو اضطراب السيد لوفيفر إلى التأثير الذي تحدثه بلاغة باسكال، على نحو ما يقول، في «حساسيته» وفي «أعصابه» أو أن نكتفي بملاحظة السيد Spoerri، الذي يرى أن أسلوب باسكال يهزنا في أعماق «حياتنا الجسدية»، باتجاهه إلى حسّ التوازن والحركة[١٧] . ذلك أن باسكال، أخيراً، لا يثير فينا الاضطراب كالأراجيح التي توجع قلوبنا. ولئن كان يهزنا فذلك لأنه يقترب من إقناعنا. فكيف إذن ننغلق على الحقائق التي ينقلها إلينا.

وأغنى من هذا، موقف السيد غولدمان، الذي يبدو أشد خطورة على هذه الحقائق نفسها. فهي لا تطرح، بل تتجاوز. وأنا أعرف جيداً أن كل تأكيد، بالنسبة إلى السيد غولدمان، هو فقط أقل أو أكثر صحة، ويبقى أن عبقرية غولدمان تعترف بباسكال نفسه. ولكن لمّ يعجب غولدمان بباسكال؟ أبسبب من انسجامه الأساسي؟ ولكن هذا الانسجام المنفصل عن الحقيقة التي يعبرٌ عنها، لم يعد شيئاً غير الجمال الفني. أم لأنه عبرّ، بأفضل من أي شخص آخر، عن مطامح نبلاء الوظيفة؟ ولكن باسكال كان يجهل ذلك. وعلى كل حال فإنه إذا

---

[١٦] لوفيفر: المتعة والاغتراب، المصدر نفسه.

[١٧] انظر V.Spoerri، الأفكار من خلف رأسي باسكال.

كان ما يقوله عن الإنسان لا يقوم إلا على خيبة أمل من عناصر البلاطات الملكية، فإنه يجب الاعتراف بأن هذا ليس بشيء. أم لأن الفكر المأسوي يبشر بالجدل الماركسي؟ هنا إذن، نلاحظ أن مقاصد باسكال قد قلبت على قفاها تماماً. إن باسكال يريد إقناعنا بحقيقة الدين المسيحي. فإذا نحن عزونا إليه الفخر بأنه كان مبشراً بالمادية الجدلية، فمعنى هذا، على الأقل، إعلان الانهيار الكامل، «لفنه في الإقناع».

أما فيما يتعلق بي، فإنني لم أفهم في أي يوم من الأيام أنه يمكن، على سبيل المثال، أن يجد الإنسان أخلاق كانط، عبقرية. إذا نحن لم نكن، على الأقل، مقتنعين بأن الوجود يستعصي على معرفتنا، وأن المستقبل لا يمكن التنبؤ به، وأن الشيء الوحيد الذي يبقى لنا، هو احترام القانون. وكذلك فإن فهمي ليس بأكثر، إن أصبح الناس يجدون بعض العبقرية في باسكال، إذا نحن لم نؤمن، على الأقل، ببؤس الإنسان من دون الله. إنه لا يسع باسكال أن يُعامل «كموضوع» يندمج في تاريخ. إنه يطلب قبل كل شيء، أن يُصغى إليه. وهو يقدّم لنا وصفاً للإنسان، يقدم للإنسان الذي يصفه، شرحاً: فعنده أن واقعية السقوط. هي التي تشرح كل مشاعر البؤس لدينا، وكذلك شعورنا بالعظمة. فإذا أردنا أن نفهم باسكال، فإنه يجب، إذن، أن نتساءل أولاً، عن حقيقة صورة الإنسان، التي يقدّمها لنا. فإذا رأينا أن هذه اللوحة كاذبة، فإنني لا أفهم لم نُصرٌ على الإشادة بباسكال كفيلسوف. ولكن إذا نحن حكمنا على صحة اللوحة (الصورة) فإننا لن نبتعد مطلقا عن باسكال. وحقاً، كيف يمكن الادعاء جدّياً، أن أية حالة اجتماعية، مهما تكن، تتحقق في المستقبل، يمكنها أن ترضي الطموح الباسكالي، إلى الله، الله ـ الجوهر، إله الحقيقة، وإله العدالة المطلقة؟ وعلى فرض أنه يمكن الاعتقاد بذلك، فكيف السبيل إلى الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها باسكال، على الطبيعة، وأصل الشعور الإنساني؟ ذلك أن في شرح الإنسان بالمستقبل، وبمجتمع لم يوجد بعد استخدام ما لموضوعات تستعصي على الفهم. فإذا هي صارت صريحة، فإنها ستعود بنا إلى مطلق حاضر، ماثلٍ منذ البداية، وبالتالي إلى نوع من الله. ونتساءل: لمَ يطمح الإنسان إلى الكلية أو الجملة Totalité وهذا الشعور الشديد التطلب، لديه، علامة على ماذا؟ إنه لا يمكننا التهرب من هذه الأسئلة، التي هي أسئلة عن

الأساس القبلي لكل شعور، وللشعور الماركسي نفسه. ولكن بدلاً من تجاوز «باسكال بالماركسية»، فإنه يجب العودة من الماركسية إلى باسكال، أو على الأقل إلى الفلسفة. وأحب أن أظن أن الاضطراب الذي خالج لوفيفر، لدى قراءته لباسكال، والإعجاب الذي ساور السيد غولدمان يترجمان (يعبّران) لديهما عن نداء الميتافيزياء، وهي العلم الوحيد، للموقف أو الوضع الأبدي للإنسان، والتعبير الوحيد عن شعور تخلّص من كل الأكاذيب التي تسوقه من نفسه أو تصرفه عنها، أي عن شعورٍ لم تعد تنيمه، تماماً، كل أساطير التاريخ وأوهام المذهب الجدلي.

٣ - فينومينولوجيـــة الـــروح

ترجمة جان هيبوليت

يعرف النـاس مدى الحظـوة التـي تمتـع بهـا هيجـل أثنـاء هـذه السـنوات الأخيرة. ترى هل كان الذين يقرؤونه كثراً؟ وعلـى كـل حـال، كـانوا يكثرون من الكلام عليه، ليعارضوا به أحياناً، كل الفلسـفة السـابقة التـي كـان هيجـل - فيما يقولون - يهدمها. وأحياناً لوضعـه فـي خدمـة تطـور سياسـي - اجتمـاعي معيّن، وأحياناً أخرى أيضاً، لكي يستمدوا منه نتيجة ما، غير متوقعة، في هـذا الميدان العلمي أو ذاك. ولا ريب أنه يمكن الادعـاء، أن خصوبـة أي فلسـفة، إنما تقاس باستطالاتها (أو نتائجها وامتداداتهـا). وأولئـك الذيـن يفضلـون، مـع ذلك، مفكراً ما، على الأنصار الذين يستخدمونـه، ويُصحّحون فكره - يعـترفون بفضل السيد هيبوليت، لأنه مضى، من بين كل الهيجليين، إلى هدف آخر، هـو التعريف بهيجل نفسه. وحقاً فإن هيبوليت قد أجل أعماله الشخصية، لكي يقـوم بالمهمة الصعبة، مهمة إعطاء القارئ الفرنسي، وسيلة لمطالعة الفكر الهيجلي، مباشرة، وعلينـا أن نقول إن ترجمتـه صحيحـة ودقيقـة، ونلاحـظ أن الكلمـة الألمانية نفسها تترجم دوماً بالكلمة الفرنسية ذاتها، أو بالكلمة الفرنسية الأقـرب إليها........(وهذا، في الحقيقة، ما يثقل على السمع، كأسلوب. ونضـرب مثـلاً على ذلك ترجمة كلمة Dasein بكلمة «الوجود هناك» être là) غير أن التصرف بشكل آخر، يعني خيانة الدقة. وهنالك هوامـش، تُقدّم فـي اللحظـات الصعبـة، شروحاً ثمينة. وليس بالإمكان أن يُخدم هيجل والهيجلية بأفضل من هذا.

وتصف فينومينولوجية الروح، جملـة الجهـود التـي يقـوم بهـا وعـي الـذات لإنقـاذ نفسـه. فهيجـل، الـذي يكتـب، بلـغ مرحلـة الشـعور بـالذات (أو الشـعور النوميناليي)؛ ولكن هذا يدع الشعور الحادثي (أو الشـعور بـالحوادث) يفعـل مـا يريد، ويصف عملياته، موضحـاً بهذا الوصـف نفسـه، صلـة هنيهاتـه بعضهـا ببعض. ذلك أن الشعور الحادثي يجهل اتجاه تجاربه وخطواته، لأنه لا يعـرف أن كلاً منها ناشئ عن الذي سبقه، ويملك معنى بالنسبة إلـى الكـل. ومـع ذلـك

فإنه يكفي أن ندع التجربة تتحدث. وأن نعيد رسم التاريخ الإنساني، لكي يلاحظ الإنسان أن التاريخ، «مذهب» وأنه لا يحتوي شيئاً إلا إذا كان تعبيراً أو إظهاراً للفكر والعقل.

فإذا أخذنا الفكرة بهذه الصورة وجدنا أنه يفاجئنا بسمته الخالدة. أكثر مما يفاجئنا بجدته. إنه موضوع عودة الروح إلى ذاته، وملاحظة أنه موجود في كل مكان، وأنه كل شيء. وهكذا نجد، في بداية الكتاب، نقداً لليقين الحسّي الذي تبدأ به كلُّ فلسفة حقيقية. ويظهر اليقين الحسّي، أول الأمر، وكأنه الأغنى والأصحّ. ولكن الموضوع ليس في هذا اليقين، إلا معطىً هو «الوجود الآن» و «الموجود هنا»، ولكن هذا «الآن»، الذي كان ليلاً (مظلماً) يصبح نهاراً (أي واضحاً). و«الهُنا» التي كانت شجرة، تصبح بيتاً، من حيث أن الـ «الآن» و «الهنا» لا يباليان بأن يكونا هذا الشيء أو ذاك، من حيث أصبحا من المقولات أو الكليات Universels. وهكذا نرى أن اليقين الحسّي الذي يرى أنه يفهم الواقع مباشرة، يعود فيقع في الكلّي المجرّد. ذلك أني عندما أقول «هنا، فإني أقول الشيء الأكثر ما يمكن كليةً، ولكن يجب ـ إذا أردنا فهم الشيء، بصورة كاملة ـ أن تُقسَمَّه. ثم إن الفكر المقسِّم، والواقع الذي ينقسم (بحكم التماهي بين الفكر والواقع) يُمكّنان الواقع المنقسم من أن يعود فيتحد، وكل ذلك يبرز وكأنه عمل عقلي. فكيف إذن لا يفكر الإنسان، عندما يقرأ هذا كلّه، في الجهد الخالد للفلسفة، بغية فهم الواقع، وحسن إدراكه بالعقل؟ وتجاه هذا «الآن» الذي بعد أن كان ليلاً، يعود فيصبح نهاراً، كيف نغفل عن التفكير بقطعة الشمع لدى ديكارت، تلك القطعة التي تفقد طعمها، ورائحتها، ولونها وشكلها، وتحملنا، على نحو ما نقرؤه في التأمل الثاني، على «أن نرى أن إدراكها لم يعد رؤية، ولا لمسة، ولا خيالاً، بل إنه لم يكن قط كذلك، مهما يبدُ لنا أمره، بل إنه كان عملية بحث عقلية».

لاريب أن حركة الفكر لدى هيجل، لا تقوم على تعرّف الذات، بصورة سكونية، في الأشياء، ذلك، أن تقدمها جدلي. ولكن ألا تفترض الديكارتية هي أيضاً، أشياء من هذا القبيل، حيث لا يكون لأية خطوة عقلية من معنى إلا بالنسبة إلى الخطوة التي سبقتها؟ ففي كل مرة يريد فيها ديكارت، عرض

فلسفته، كان عليه أن يُستعيدَ هذا التسلسل في لحظاته، ليحملنا من جديد على اجتياز هذه الطريق التي تبدأ بالشك، وتمضي إلى المادة، مروراً بالشعور، وبالله. ونلاحظ أن الشعور في بداية الفينومينولوجيا يبدو وكأنه يتبدّد في الموضوع، حتى ليظن أنه يجد فيه الواقع: أفليس هذا بشبيه بما كان لدى ديكارت، من حيث أسبقية الفكر على الشك؟. ثم إن الفكر ينسحب وينطوي على نفسه، ويصبح شعوراً بالذات. ويكتشف أخيراً وحدته مع الواقع. وهذه اليقظة الفكرية تعود فتجد في ذاتها، ذلك الوجود الذي كانت تبحث عنه في خارجها. أفليس هذا كله موضوع تأملات ديكارت؟

وعلى ذلك، فإنه يجب ألا نفصل هيجل عن الفلاسفة الآخرين، إذ يبدو أن مهّمته كانت كالمهمة الخالدة للفلسفة، تقوم - بالتعارض مع الميل المستمر إلى التبدد في الموضوع، وعلى إيضاح نفسه بالموضوع — على أولوية (العقل) على كلّ ما يفكر فيه. ولا ريب أن الفكرة الواقعية المسبقة وتذّوق العقل نفي نفسه في الشيء، من الأمراض العنيدة التي يجب أن يشفى منها هذا العقل باستمرار. وهكذا فإننا عندما نقرأ نقد العلوم الذي يأتينا به هيجل في القسم الذي يحمل عنوان «العقل الملاحظ» - حيث يبين لنا الفيلسوف، أن الفكر لا يمكن أن يوضح نفسه بالعلم، على اعتبار أولويته (أو علويته) الأساسية، على كل ما يُفكّر به. (بحيث أن كل ما يُقدّمه العقل لشرحه، كالجسد، والمجتمع... إلخ، ليس أولاً وأخيراً إلا موضوعاً له، أو جزءاً منه، إن شئنا)، نقول إننا عندما نقرأ هذا النقد، لا نستطيع الامتناع عن التفكير، في آن واحد، بأن هذه الاعتبارات (اعتبارات هيجل) قديمة جداً. لأنها موجودة في أولوية الكوجيتو على كل موضوعاتها، على نحو ما يقرِّره ديكارت، وأنها جدُّ حاليّة، إذ أن من الضروري أن نستعيد مثل هذه الحجج ضد المحاولات التي يقوم بها المحدثون، لنفي الذات، وحريتها وقيمتها. من حيث أنها نتيجة للشروط الفيزيولوجية أو الاجتماعية. وهكذا نرى إلى أي حدٍّ يُفسد التأويل المادي لفلسفة هيجل، معنى عقيدته، ويقلب مصيره أو هدفه.

إن التأكيد على السمة الخالدة للفلسفة الهيجلية، ليس بالشيء الذي يُقلّل من أصالتها. والقضية فيها - كما في كل مكان آخر، هي تهدئة القلق الذي يشعر

به العقل عندما يرى نفسه مضيّعاً في عالم غريب، حيث لا يتعرف، في البداية نفسه، متى اكتشف أن هذا العالم داخلي للعقل، وليس عدواً له، وأنه هو العقل نفسه. بيد أن من الممكن أن يتخذ القلق والتهدئة أشكالاً متنوعة. ففي القرن السابع عشر، كانت الدراما، وهي أيضاً مأساة النفس الفردية، في علاقاتها مع الله أو مع جملة العالم. أما عند هيجل، فإن المأساة، هي دراما العقل ESPRIT الكلي أمام مثول التاريخ. ثم إن الحياة الروحية تصطدم هنا بالزمان الذي ينفيها ويفسد نظامها: وهو الذي ينبغي تمثله. وكان ديكارت، بفضل إيمانه - بإله يُكتشف في إطار الفكر نفسه، يؤسّس فيزياء هندسية، ويضيف من شأن خارجية المادة. أما انتصار هيجل فإنه سيكون نصراً على الزمان. ولن يكون الزمان المتمثَّل، ذلك الزمان الفردي، أو الديمومة الشخصية، بل يكون ذاك الزمان الذي يحتوي التاريخ العام للإنسانية. وكل صُور الوجود، على نحو ما يعرضها التاريخ. ينبغي أن تظهر كدرجات لتحقيق الروح.

وعلى ذلك فإنه يجب الاقتناع، أولاً بأن الروح ليس هذا الفهم المحدود الذي يُفصل، ويجرّد، ويقطِّع، بل هو العقل اللامحدود والمتحرك، المدرك للأشياء، لا في الحالة المعزولة، بل في التيار الذي يحملها، مندمجاً في الزمان ودامجاً للزمان، على استبقائه، مع ذلك، حقوق النفي Négativité أو السلبية، والألم. وسيجد الإنسان في الفينومينولوجيا، «أوديسية» تاريخية، للشعور. فكل فرد، وكل حادث، سيظهر وكأنه اللحظة الضرورية لتتام جدلي. وهكذا فإننا سنرى علاقة «السيد بالعبد، تتبع بالشعور الرواقي، الذي سيتصرف سلبياً. تجاه العلاقة، علاقة السيادة – العبودية، وتكون. عمليته الخاصة به، هي أن يصبح الإنسان حرّاً، فوق العرش - كما هي حاله في القيود و السلاسل – في إطار كل تبعية، فيما يتصل، بوجوده الفردي - هناك إذن مثل هذا الشعور، الذي يدرك أنه ترك الواقع خارجياً، بالنسبة إليه، ليصبح بدوره شعوراً ريبياً، «من حيث أن الريبية» تكون «تحقيقاً لما ليست الرواقية إلا تصوره (أو مفهومه). ولكن الشعور الريبي، الذي انحط بحكم سلبيته نفسها. وبوعيه لإزدواجيته، يصل إلى مفهوم "عرضية وجوده"؛ وها نحن في مرحلة الشعور

البائس، الذي يعرف ضعف الإنسان وعظمة المطلق الإنساني. وهذا ما كانته اليهودية والمسيحية في القرون الوسطى. وهنا نرى، في هذا كله، كم أن الجدل يتبع التاريخ ويعيد إنشاءه بحركته الخاصة.

ويكشف لنا هيجل فيما بعد، كيف أن الفرد الذي يريد إقامة سلطة قانون القلب، أو أية فضيلة مجرّدة ـ بعد أن يكون قد اكتشف، أن سيرورة العالم هي التحقيق الوحيد *للخير*، يجد نفسه قد أكتشف، أنه يقوم في الأسرة الاجتماعية. وما من شيء يبدو أكثر حالية، من مثل هذه التحليلات. أما قلق عصرنا، فيبدو أنه ينشأ، في قسم كبير منه، عن عجز الروح عن التفكير في التاريخ، واكتشاف ضرورته، والتنبؤ بمجراه. وبصورة عامة، فإن مأساة الشعور الحديث تبدو وكأنها مأساة علاقته بالزمن، هذا الزمن الذي يجرح جريانه اللاعكوس. قلبنا، وعقلنا معاً. وكانت الميتافيزيائيات الكلاسيكية، تطمئن الشعور، بنفيها للزمن، وتمضي بالروح إلىالاحتماء بجدران الخلود. وبها كان الفكر يصوغ نفسه على مثال الرياضيات. وكانت المعرفة الرياضية تعتبر قابلة للاحتفاظ من العالم، بكل ما كان له من واقعية. أما في أيامنا، فإن واقعية الشيء الزمني، تُقدّم لنا عن طريق صور التفكير المختلفة: كالتفكير في التاريخ، وفي التطور البيولوجي للأنواع، وفي مستقبل حياتنا العقلية. لا يكفي إذن أن نعتبر هذا كله شيئاً وهمياً. إذ ما الذي يجب، في هذه الحال، أن يقوم به الروح؟ أو يجب عليه أن يحدّ معرفته أو يقصرها على الكلّي المجرّد، والاعتراف، باعتباره رياضي الجوهر، بأنه لا يستطيع أن يفهم شيئاً من الصيرورة المشخصة؟ إنه يجب ـ على العكس، أن يعدل عن مقتضياته الخاصة، ويدع الأيام تجري به حيث تريد، ويحاول أن يفهمه حدسياً؟

تلك هي، بمعنى ما، المعضلة البرغسونية؛ فهنا تتعارض الأفكار المجرّدة، متجاهلة الواقع المشخص الزمني، وعادلة عن تمثّله، ومؤدّية بالتالي إلى نوع من العقلانية الفارغة، لا تتناول إلا ما هو صورٌ وقوانين، كما تتناول، من جهة أخرى، تلك المعطيات المباشرة لحدس منفصل عن قوة الفهم، حيث كلُّ شيء محسوس ـ وصافٍ، لا يمكن إدراكه بالتفكير. لكن هيجل لا يسعه أن يقبل هذه الطريق أو تلك، ولا يكتفي بمعرفة من النوع الرياضي، وهي معرفة

يسرع هيجل إلى نقدها في مقدمته، معلناً أن حركة البرهان الرياضي لا تخصّ مضمونَ الشيء، بل تبقى عملية خارجية عن الشيء. وكذلك فإن هيجل لم يكن بحيث يقبل ديمومة من النوع البرغسوني، أي ديمومة تتسم بالخلط بين هنيهاتها، وكل واحدة منها تشكل استطالة لتلك التي تسبقها، و تستمر قائمة في تلك التي تتبعها ـ أي لنقل ديمومة تبدو وكأنها تؤدّي إلى السكونية، بدلاً من أن تؤدي إلى الحركة. وعنده (عند هيجل طبعاً). على العكس «أن فعالية التقسيم هي قوة الفهم وعمله، ولأن المشخص ينقسم يكون هو الذي يتحرّك. وفي مثل هذه الفلسفة، يتأكد التركيب بين السمة المشخصة للحدس، وبين السمة العقلية للفكرة. ولا يتعلق الأمر هنا، بإخفاق الذكاء intelligence، تجاه الزمن، بل بانتصار الذكاء على الزمن. وبجدلية من الجدليات المتصلة بالديمومة، يعاد الانتصار على الزمن ويعود العقل فنجده فيه.

لا ريب أن هناك الكثير من الملاحظات حول انتصار الشعور هذا، وحول هذه الصورة الجديدة من الضرورة، التي يتم بفضلها. ولكن هذه الضرورة ليست بضرورة لكتشفها، بل هي ضرورة تتكامل بحكم أن العقل يثير باستمرار تلك التناقضات الداخلية، التي تقدّم الأشياء لنا بها. ثم إن هذه الضرورة لا تتطابق، كالضرورة الأرسطية ـ مع الكلية (أو الشمولية)، بل هي، بالعكس، تبرز كحقيقة أغنى فأغنى بالمحدّدات، على حين أن التركيب يتم بالتجاوز الخلاق لما يُسمى «بالعقل». وفي هذه الناحية، يختلف هيجل عن ديكارت. ويرى هذا أن طريقة التحليل تتم بالوصول إلى الطبائع البسيطة، فهناك معرفة متميزة للنفس، وأخرى معرفة متميزة للجسد (أما معرفة اتحادهما، فإنها متروكة للعاطفة، وتظلُ خارجية بالنسبة إلى الأفكار). وعند هيجل. أن المادة القائمة بذاتها en soi، والفكرة القائمة بذاتها، تظلان عصيتين على الفكر: ولكن المادة والفكرة تتضحان بتركيبهما، وعلى ضوء العقل (أو الروح). من حيث أن الفكر يُعرّف بالضبط بالفعل الذي تحوّل به المادة الخارجية والمتعددة، إلى «جوانية» ووحدة.

ويلاحظ هنا أن التركيب يحتوي أكثر مما في عناصره. إنه ينشئ أو يخلق (ويلاحظ السيد بريهييه BREHIER أن هذا الميل إلى الاعتقاد بالقيمة الخلاقة

للتركيب شيء تتميز به الفلسفة الألمانية). ولكن أمثل هذا التركيب، إذا هو لم يقبل الإرجاع إلى عناصره، يستطيع أن يقدم لنا فهماً حقيقياً؟ أما هيجل فإنه يعيد إدخال التجربة وعقلانيتها، تبعاً للحدس، بأكثر مما يعيد تكوينها، فلا يؤكد إلا من بعد، أن العقل موجود في كل مكان. ولئن كان العقل لا يستطيع أن يبني كل شيء، قبلياً، وإذا كان فهمه لا يتمُّ إلا متى قدمت المعطيات والأحداث، فإن من الصعب أن نؤكد أن هذا الفهم يمكن أن يكون كاملاً، وأن العقل والواقع يتطابقان كل التطابق. وبالعكس، فإن من المسموح به الاعتقاد بأن الوجود ليس خاضعاً للمنطق. بل إن المنطق خاضع للوجود، و أن نفضل على وحدانية هيجل المثالية، تلك الثنائية الإرادية التي نعرفها لديكارت. ومع ذلك فإن عمل هيجل يظل الأدعى إلى الإعجاب، من كل الجهود التي حوولت، لكي تضمن الانتصار الكلي، للروح على الأشياء. وعلى ذلك فإنه لا يسعنا أن نبالغ في شكر السيد هيبوليت، على أنه أتاح للقراء الفرنسيين، مباشرة. دراسة الفينومينولوجيا. (فينومينولوجيا الروح).

٤ ـ التحليل النفسي وتاريخ الفلسفة

تُرى أي نوع من الوضوح يستطيع التحليل النفسي أن يقدّمه لمؤرخ الفلسفة؟ أنا لا أدّعي أني في هذه الكلمات المختصرة أعالج مشكلة في مثل هذا التعقيد، من كل جوانبها. ولكني أريد فقط أن أقدّم، فيما يتصل بها، شهادة شخصية، ولما لم أكن قط محلّلاً نفسياً، فإني لم أطبق بصورة منهجية، طريقة فروديّة في فهم الفلاسفة. لكن دراستي تحمل، مع ذلك، سمة هذه الطريقة، على الأقل، على نحو ما فهمتها أنا، واعتبرتها سليمة. وعلى هذا، فإني أبتغي، وأنا أفكر في أبحاثي الشخصية، أن أكتشف ما ندين به لهذا التحليل النفسي، ومن هناك، أستطيع أن أشير إلى الاستخدام الممكن لهذه الطريقة في البحث، حباً بفهم بعض الأفكار الفلسفية.

١ ـ من المستحيل أن نشرح سيكولوجياً، حكماً صحيحاً.

ومن البداية أقول: إن إمكان إدخال التحليل النفسي في تاريخ الفلسفة، يبدو وكأنه يصطدم باعتراض أولي، هو استحالة الشرح السيكولوجي للأحكام الصحيحة، أو التي تطمح أن تكون كذلك. ويمكن أن يُنظر إلى كلّ حكم إنساني، إما في وجوده الفعلي، أو في معناه الفكري. وله أسباب كما له غاية. وأسبابه مادية، أو نفسية، أو اجتماعية. وغايته هي الحقيقة. وعندما نشرح حكماً ما بأسبابه، فهذا يعني أن نهمل قصده ومعناه، وننفي قيمته، وننظر إليه كشيء. وهكذا نسلك أو نعملُ، عندما ننظر إلى تأكيد ما، يطمع في الكلية، ونعلم نحن أنه ثمرة لمصلحة طبقية، أو استياء ما، يظن الغاضب فيه أنه على حق، كنتيجة لغضب، يقبل هو نفسه أن يُشرح بإفراط في الشرب. ثم إن ردّ حكم ما إلى أسبابه، وتعليق فكرة بأسبابها، يعني أننا ننفي صحة هذا الحكم. أما فهمه بغايته ومعناه، فهذا يعني أننا نردّ إليه اعتباره، من حيث أنه أعمال عقلية. ولهذا كان المثل الأعلى لأي تأكيد (حكم) علمي، هو الابتعاد عن أي سبب إلا السبب الغائي. وألا يكون مقيّداً إلا بالحقيقة: وليس للبحث هنا من

غايةٍ إلا الوصول إلى نتيجة موضوعيــة، يمكن تجاهها أن ينسى نفســه، وأن ينفيها. ويكون على العلم عندئذ أنه يضمن لكل تأكيداته، درجـة من الانسـجام الداخلي، والكفاية، بحيث لا تظهر المناهج الذاتية التي أدت إلى الاكتشاف، إلا سمة الحكايات، دون أية قيمة. وهكذا فإن معرفة أن نيوتن وجد قانونه «بالتفكير فيه باستمرار» أو برؤيته تفاحة تسقط على الأرض. لا يفيد أبداً في فهم قانون الجاذبية العام. وعلى ذلك فإن فهم العلم لا يعتمد بأية حال على السيكولوجيا: وأكثر ما تستطيعه هذه هو شرح الأشكال (أو الصور) التي اتخذتها أخطاؤنا، على مدى القرون.

وكما هي الحال في الحكم العلمي، فإن الحكم الفلسفي يريد أن يكون صحيحاً في نظر جميع الناس. فإذا نحن رددناه إلى أسباب نفسية. فذلك يعني ألا نهتم به. وبطبيعة الحال، فإنه يبقى من الممتع أن ندرس، كل التفاصيل الجزئية، لنفسية صاحب العلاقة. وعلى سبيل المثال، يمكن أن نتساءل: لم استطاع ديكارت، أن يعلن أن أمه ماتت في الأيام التي تبعت ولادته، على حين أنها ماتت بعد ولادته بأكثر من سنة[1] عندما وضعت طفلاً آخر لم يعش إلا ثلاثة أيام. إلا أنه ليس لمثل هذه الاتجاهات إلا علاقة بعيدة جداً عن تاريخ الفلسفة. وصحيح أننا عندما نحلّل بدقة «خيبة أمل ديكارت» من هذه الولادة، يكون في وسعنا أن نحزر أن الألم الديكارتي الحريص على أن لا يُخدع أبداً، يبدو وكأنه همٌّ من يرى أنه حُرِمَ من كائن كان في البداية، يعتمد عليه كل الاعتماد. ولكن أن نعتبر أن هذا الهمَّ هو «أثر» الاضطراب الذي اعتراه في لحظة معينة في مشاهره كطفل، عندما يشهد ولادة أخ له، وموت أمه، كل هذا لا يكون إلا أقوالاً عشوائية، غير مشروعة.

أفيجب إذن أن نقبل أن التحليل النفسي، لا يسعه أن يُقدِّم لتاريخ الفلسفة، أي خدمة، وأن نتهم بالنزوع السيكولوجي. كلّ محاولة لإعادة إدخاله فيه، واعتبار أن التأويل التحليلي لفيلسوف ما، يقوم على إرجاع تفكيره إلى مجرَّد «حصيلة» لمزاجه أو طبعه، أو حتى مجرد عصاب يكون قد عانى منه بعض الاضطراب؟ إن مثل هذه الاعتراضات (التي يفطن الإنسان معها إلى أن

---

[1] ديكارت: رسالة إلى اليزابيت، بتاريخ مايس أو حزيران سنة ١٦٤٥.

انتقاداتي لم تحرم نفسها منها) يقوم، على ما أرى، على خلطين أساسيين. ذلك أنه يبدو لي أن التحليل الفرويدي. ليس سيكولوجيا، في أي شيء، بالمعنى المألوف لهذه الكلمة، وبتعبير آخر إن هذا التحليل لا يعتمد أبداً على البحث عن أسباب موضوعية لأية فكرة. ومن جهة أخرى، نقول إن حقيقة الحكم الفلسفي لا يمكن أن تُشبّه بحقيقة الحكم العلمي. وليس لمشكلة استخدام التحليل الفلسفي لغايات تاريخ الفلسفة، أية علاقة باستخدام السيكولوجيا لتاريخ العلوم. وهذا الخلط الذي تشير إليه كلماتنا هذه، هو إيضاح أن الخلط بين هذين المشكلين، هو المصدر لكلّ أنواع سوء التفاهم.

٢ ـ ليس الفهم التحليلي، بشرح طبيعي Naturaliste و لا سببي..

من المهم، قبل كل شيء، أن نميّز الفهم التحليلي (أي العائد للتحليل النفسي) من كل تأويل سيكولوجي، طبيعي، أو سببي. ففرويد طبيب يعبّر عن نفسه، أغلب الأحيان، بلغة علمية. وهذا ما قد يحملنا على النظر إلى جملة أعماله، وكأنها فصلٌ من فصول الطب. إلا أن الطب كأي علم آخر لا يفهم الواقع، إلا بعد موضعته: فالآلام، وصور القلق، نفسها التي يكشف عنها المريض، أثناء استجوابه، يتراكب بعضها فوق بعض، وتقارن بنتائج الفحوص الخارجية أو التصوير بالأشعة. وتعتبر هذه النتائج، متى أضيفت إلى غيرها من الفحوص، علامات موضوعية لحالة يجهلها المريض. وكما أن الفيزياء لا تتكوّن إلا بإحلال بنى لا تعرفها الطبيعة، وربما لم يستطع الإنسان أن يفكر بوجودها، على الرغم من أنها قائمة بذاتها، في الواقع (فبأية صورة تستمر في كيان الأشياء، علاقة رياضية)؟ وكذلك الأمر في الطب، إذ أن الطبيب يعرف ما يتألم منه المريض، معرفة تختلف عن معرفة المريض نفسه، بالمعنى الموضوعي لكلمة الحقيقة، بل وبدرجة من الحقيقة أكبر من التي وصل إليها المريض.

أفيكون التحليل النفسي في هذا الوضع؟ إن نظرة فاحصة، سطحية لفعاليته، يمكن أن تحمل على الاعتقاد بذلك. ولكن ألا يُفقد التحليل النفسي ـ بما يضفيه من أهمية على الرقابة، والقمع، مصداقية شعور الفرد، منذ البداية، كما يفقدنا

كل ما يمكن أن يقدّمه لنا الاستبطان؟ أولا يُفضّل على شهادة المريض. ذلك التأويل الموضوعي لتداعي أفكاره كصور أو سلوك؟ أولا يضع عندئذ، ككل علم، بدلاً من الواقع، جملة من المفاهيم (المعاني).

إنه يجب الاعتراف أن الاستخدام المبالغ به لمفهوم notion اللاشعور النفسي، وجدّية التأويل الكاشف عما فيه، والتسمية الميثولوجية للعقد[٢] ، تدعو إلى التفكير بأن التحليل النفسي يشخص أية عقدة، كما تشخص الحمى القرمزية. فكيف إذن يكتفي الإنسان بهذه النظرة، إذا لم يُتبع التأويل هنا بأي معالجة من النوع الخارجي، سواء أكان سببياً أو موضوعياً، ثم يخلط بالحركة نفسها لعاطفية المريض؟ لا ريب أن فرويد هو الوحيد بين الأطباء المداوين، الذي يعترف بأن المريض يعرف عن أحواله، أكثر بكثير مما يعرفه الطبيب. وهذا قول يكفي لتمييز جذري لطريقته، من كل طريقة أخرى مستعارة من الفيزياء. ذلك أن من الصعب التخيل أن عالماً ما يصرّح بأن المادة تعرف أكثر من الفيزيائي، تلك الرياضيات التي تخضع لها حركاتها.

ولا ريب أن من واجب المحلل النفسي، أن يكشف ما يجهله المريض، بالمعنى الصحيح الصحيح، وأن يمضي بهذا المريض من الوهم إلى الصحو. غير أن اكتشاف معنى ما، لا يعني أننا نكوّنه. أما الفيزيائي، فإنه طمعاً منه في معرفة العالم أو فهمه ينشئ معنى لا يمكن أن تعرفه الطبيعة بذاتها. ولهذا كانت الفيزياء لغة الفيزيائي، لا لغة الأشياء التي تدرسها. إن فرويد يعترف للأحلام، والمخاوف المرضية، وزلقات اللسان، و الهذيانات (وهذه وقائع كانت تُفهم كأشياء مجرّدة من معناها الخاص، وإذن فهي تتقبل شرحاً سببياً). نقول: يُعترف لها بمعنى فكري يحمّل بدلالة خاصة. وهكذا يتاح له أن يردّها إلى كائن حقيقي يتميّز من شعور من يؤوله. فكيف يمكن الكلام هنا، على موضعة objectivation للذات وتجريدها من أهليتها؟ وعلى العكس تماماً، نجد التحليل النفسي، وكأنه، مع الفلسفة، التأويل الوحيد للواقع؛ بعد حمله على محمل الجد،

---

[٢] كالقول: هذه عقدة أوديب، باسم الملك اليوناني الأسطوري الذي تزوج أمه، وقتل أباه، وتعميم هذه العقدة على كل الأطفال لأنهم يحبون أمهاتهم، ويكرهون آباءهم لا شعوريا، كما يرى فرويد.

ما يدرسه، وبقصد العثور عليه، داخل كيانه. إن التحليل النفسي يعترف لكل اهتزاز نفسي، أو تقزز أو بحّة أو انحراف في الصوت) بمعنى فكري ما، ناظراً إلى هذه الأعراض على أنها أنواع من الشعور، على نحو ما يبرز الفيلسوف جاك لاكان هذه الأشياء. وكأنها لغاتٌ. والتحليل النفسي يهب كل ظاهرة عاطفية، كياناً أونطولوجيا مستقلاً، ولا يدين الشعور (أو استبطانه)، إلا من حيث أنه يدّعي ـ كما أرى أنا على الأقل ـ بيان إن كلية حياتنا هي التي تصبح هنا، معبّرة جداً، وترى نفسها مستبعدة عن التفسير بمحض المصادفة، أو بالسببية الميكانيكية، لتصبح أخيراً غير قابلة للانفصال عن الكلية ذات الدلالة للذات. ومنذ الآن، نجد أن على الذات ـ والذات وحدها، يقع عبء المهمة، مهمة التحوّل والوصول إلى الشفاء، مرتقية إلى إيضاح أو إضاءة لا يمكنها أن تكون للموضوع. ولكنها الوجود نفسه الذي تبرزه (قبل كل شيء، وقبل تدخل للآخر) مقتضيات شعوره العاطفي وتمرداته.

٣ ـ الحقيقة الفلسفية ليست من نظام الموضوع.

ومن جهة أخرى، إذا نحن نظرنا إلى الطرائق الكلاسيكية المستخدمة من قبل مؤرخي الفلسفة، فسرعان ما نلاحظ أنه ليس بينها من واحدة تضع موضع التطبيق، طريقة أصيلة ونوعية، لإدراك أو فهم الواقعة الفلسفية. ثم إن تأكيدات الفلاسفة، لدى هؤلاء المؤرخين، مشروحة بمذهب ذاك الذي يصدرها. وهي تُفهم تبعاً للانسجام القائم بين عددٍ ما من المفاهيم (التصورات Concepts) من النوع الموضوعي أو العلمي. أما نتيجة هذه الطريقة، التي يظن بعض الناس، أنها شديدة الاحترام للمؤلفين المدروسين، فإنها تحوّل تاريخ الفلسفة إلى نوع من المقابر، ترتاح فيها أفكارٌ، ما من أحد يستطيع تصديقها. ذلك أن الفلسفات، إذا هي نظر إليها كمذاهب، ستبدو وكأنها متناقضة، ومتضادة، يَجُرُّك البحثُ فيها إلى الريبية حتماً. ويلاحظ الإنسان أن هذا ليس بالشرح المقدّم عن الفلسفات، بالاعتماد على الطرائق التي استولدتها، بل هو حقاً، واقع النظر إلى تأكيداتها، كما لو أنها من النوع العلمي والمنهجي، الذي يؤدّي إلى حرمان الحكم من قيمة الحقيقة التي يكنّها.

ثم إن كلّ انتباه إلى المناهج الفلسفية المتبعة من قبل الفلاسفة، يكتشف، بالعكس، بين التأكيدات المتضادة في الظاهر، نوعاً من وحدة الهوية. وليس في وسع أحدٍ، أن يماري في أن مالبرانش، وبيركليه، وهيوم، وكانط، كلاً تبعاً لمذهبه، اعتمد إما على الله، أو على الطبيعة الإنسانية أو على ملكة الفهم، وجعل تصوُّر السببية تصوّراً مختلفاً جداً عن التصورات الأخرى. ومع ذلك فإن هؤلاء الأربعة، وبحكم نفس المقتضيات، ونفس البداهة، يعترفون بأن كل تتابع موضوعي وزمني، لا يسعه احتواء سبب حقيقي، ويرتقون من ذلك إلى واقعةٍ يمكنها أن تبدو كعامل تكويني، بالنسبة إلى نظام الموضوع. وكيف لا نلاحظ التشابه العميق لصور الفكر (حركات الفكر) التي تدعم طريقة السجين في المغارة أو الكهف الأفلاطوني. أو طريقة الشك الديكارتي، أو ثورة كانط الكوبرنيكية، والاختزال الفينومينولوجي المعروف لدى هوسرل؟ فهنا نعود فنجد كلية ما هو حق.

وهذا شيء يسير على الفهم. إذ أن الحقيقة التي يريد الفيلسوف الوصول إليها، ليست من نظام العلم، ولا يمكن أن تتكشف بمجرد إعادة ترتيب العالم (أو الكون) ولا أن يتم الحصول عليها بالتناسي الكلي للذات التي تصوغ الحكم. وما كوجيتو ديكارت، والثورة الكوبرنيكية لدى كانط، إلا التذكير بهذه الذات، بأشكال مختلفة، إلا أن الذات لا تتكشف إلا بقلب الموقف العفوي الذي يجعلنا ننظر إلى العالم الموضوعي وحده، وتناسي أنفسنا فيه. فكل فلسفة تبدو وكأنها ـ ردُّ فعل شعور ما تجاه الكون الذي أنشأه الإدراك والعلم، أي هي ردّ فعلٍ يجعلنا نضع هذا الكون موضع التساؤل، كما يحملنا على البحث عن شروطه القبلية. ولا يسع هذه الفلسفة أن تُحل محلّه، عالماً آخر، قد يكون عالم المذهب (الفلسفي)، من دون أن يفقد حدسه أو أن يخون مهمته. وخلافاً للنهج العلمي. فإن النهج الفلسفي شيء يستحيل إهماله، متى تم حصوله على نتيجته. وأكثر من ذلك، أن الحقيقة التي تتضح هي حقيقة النهج نفسه؛ إنها تختلط بحركة الفكر الذي ينشئها.

ولهذا فإن ديكارت، بدلاً من أن يعرض فلسفته في الاستنتاج الموضوعي لنظام معيّن من الأسباب (أو المبررات) لا يخشى، في خطابه حول الطريقة،

إلى تذكيرنا بتاريخ فكره، ويحتفظ للتأملات نفسها ببنية معيشية وزمنية، لا تقبل الانفصال عن التجارب العاطفية، بما فيها من ضيق، وعزلة، وفرح، وعبادة ـ مما لا يسعها إلا أن ترافق الحركة الفعلية لأي شعور لا على التعيين، وهذا ما يشير إليه العرض الديكارتي، في كل خطوة من خطواته. ذلك أنه لم يعد في الميتافيزياء ما يطرح للنقاش في مسألة ترتيب وتنسيق أشياء هذا العالم؛ بل المسألة هي قضية **الوجود**، و وجودنا نحن أيضاً. إلا أن الوجود والذات لا يسعهما أن ينكشفا في أي مذهب systéme موضوعي. أما التأكيدات: أي الكوجيتو (الأفكر) و sum (الوجود) فإنها لن تكون ذات معنى علمي، ولا تستطيع إبراز حقيقتها إلا في إطار تجربة نوعية خاصة، بإطلاق.

\

٤ ـ إن صلة القرابة بين الشعور العاطفي، والشعور الفلسفي شيء لا يمكن نفيه.

ويعبّر الشعور العاطفي، من ناحيته عن ردّنا أو ردّ كل وجودنا إلى الفكرة الموضوعية للعالم الذي يفرض نفسه علينا. ذلك أن الفكر الموضوعي، الإدراكي أو العلمي، يلائم بيننا وبين الواقع. ولكن على الإنسان أن يتلاءم أيضاً مع الفكرة الموضوعية التي ينشئها عن الواقع: وسواء اشتمل هذا الفكر على سبيل المثال، على معرفة موت أحد الأعزاء علينا، أم لم يشتمل، فإن تلاؤمنا يقتضي تحويلاً لكل ما هو نحن. وتؤدّي الثورات العلمية هكذا إلى إعادة تنظيم معيش لشعور الناس. ففي أيام ديكارت، وكنتيجة، إلى حدٍّ ما، للعلم الديكارتي نفسه، بدأت الفيزياء تجرّد الأشياء من صفاتها المحسوسة، كما تجرّدها من غاياتها. أما **وجود الطبيعة**، فيزول، ويصبح الإنسان وحيداً تجاه عالم، لم يعد إلا كلاماً، أو شيئاً يجب تحريكه. وما العودة إلى الإيمان، و الاستعانة أو الاعتماد على العجائب والغرائب، التي يقدّم القرن السابع عشر أمثلة كثيرة منها، إلا ردود فعل على هذه الوحدة. فكيف يتسنى لفلسفة ديكارت ألا تحمل سمة ذلك القرن؟

إن التحليل النفسي يتيح لنا أن نفهمَ ردودَ الفعل العاطفية كأفكار. ومن هنا، لم نعد نفهم ما الذي يمنعنا من ربط فلسفة ما، بكلية الوجود الذي تصدر هي

عنه، وتكشف عنه أو تبرزه، أو من التقريب، مثلاً، بين الأفكار الصريحة والمنتظمة، لدى رجل مثل ديكارت، وبين المواقف العاطفية أو المعيشية، التي لا يتردد هو في الحديث عنها. ومن المؤكد، أننا نجد الشعور نفسه في أصل رسائل ديكارت، إلى بالزاك[٣] ، وحتى في التأملات. ولهذا نجد في مقاصد وسياقات مختلفة، تلك التجربة الأساسية نفسها، (هنا يتعلق الأمر بوصف حال، وهناك يتعلق ببحث عن الحقيقة). ويقول ديكارت في إحدى رسائله لبالزاك[٤] : «إنني أخلط بين أحلام اليقظة، وأحلام الليل، خلطاً لا شعورياً. إذ لقد وضعت يَديَّ أمام عينيَّ، لكي أعرف ما إذا كنت غير نائم». وكذلك نجده في التأملات يقول: «إنني لأرى بوضوح أنه ليس هناك من قرائن حاسمة، ولا من علامات كافية الصحة، نستطيع معها التمييز بوضوع بين السهر والنوم، حتى ليدهشني ذلك، أما دهشتي فهي من القوة بحيث تصبح قادرة على إقناعي تقريباً، بأني (نائم)»، «ثم إني رأيت من النافذة أناساً يمرون في الشارع» ومع ذلك، كما يقول ديكارت، فماذا أرى من النافذة إلا قبعات ومعاطف، ربما كانت تغطي أشباحاً، وبشراً، مُزيّفين، لا يتحركون إلا بواسطة النابض؟» ولكن ديكارت كان يكتب لبالزاك: «إني أمضي كل يوم للنزهة، واختلط بجمع كبير من الناس.. ولكني لا أنظر نظرة مختلفة إلى الأشجار التي تتعانق في غاباتكم أو إلى الحيوانات التي ترعى فيها» وعلى ذلك فإنه لا يبدو بالإمكان أن نفصل التفكير الميتافيزيائي، لدى ديكارت (ولا نظريته في الحيوانات و المكنات) عن إدراك طبيعةٍ فقدت منها الحياة، أو عن شعور عميق باللاواقعية التي نشعر بها تجاه عالَمٍ، يُصرّح ديكارت بأنه مجرّد أسطورة Mundus est fabula . أما العودة إلى التوازن، فإنه يعني لدى ديكارت وضع الكوجيتو تجاه هذا العالم، تلك الكوجيتو التي تدعم معرفتي له، ومعرفة الله الذي يخلقه ويعيد خلقه في كل لحظة.

وكذلك هي الحال، عندما يحدثنا ديكارت عن الحواس، لا على أنها ملكات غير موثوقة، بل كخدّاعات فعلية، ينبغي أن يُشكّ فيها. ولا يسع الإنسان أن

---

[٣] بالزاك: أديب فرنسي كان سفيراً لبلاده في إيطاليا.

[٤] بالزاك: Balzac, L,Homme AT,X1,130. و Garnier ١، ص: ٣٩٠.

ينسى خيبة الأمل التي يقول فيها ديكارت، إنه شعر بها، أمام الكائنات الآلية. وقد أدّت به الدهشة من هذه الكائنات الآلية التي رئيت «في حدائق الملوك» إلى الاقتناع لحظة، بأنها كائنات ذات غائية، وجدانية، وعفوية. ولكن سرعان ما فهم أنها ليست إلا أدوات آلية تصوّرها إنسان خارجي، ونثرها في المكان. ومنذئذ نراه لا يجد ضامناً لقناعاته، إلا معَ إله حق، يستحيل عليه أن يخيّب ظنوننا. وهذا لا يعني أن تبدو لنا خيبات أمل ديكارت الأولى، أسباباً، كان المنهجُ الفلسفيُ نتيجةً لها. ولكننا نجد في كل الحركات الديكارتية، تجارب متشابهة، ومقتضيات متماثلة، وحقائق واحدة، تتكشف لنا. وهكذا فإن كل تأمل في الموت، حتى ذاك الذي نقوم به بمناسبة وقوع ما يحزننا شخصياً، يكشف لنا، تبعاً للحقيقة، تقلبات الشيء المحدود. ولم يعد هناك من مبرّر لربط النظرية الديكارتية، تقطع الزمان، واستقلالية لحظاته ـــ بمقتضيات الفيزياء أكثر من ربطها بذاك الذي يأتينا به الموت الذي يمكن أن يفاجئنا في كل لحظة، على ما يقوله ديكارت، مرات عديدة. بل إنه لينكشف لنا في كل شعور ذلك الموقف الخالد للإنسان.

٥ - إن اكتشاف صلة القربى بين الشعور الانفعالي، والشعور الفلسفي لا يسعه أن يؤدي إلى أي تضعضع في هذا الأخير، ولكنه يمضي بنا إلى الاعتراف بحقيقة خاصة بالجانب الانفعالي.

إن من قُيّضَ له، مرة في حياته، أن يفهم معنى أي تأكيد فلسفي، لا يسعه أن يخشى أن يَحُلَّ التحليل انفسي (أو أية طريقة أخرى) الحقيقة الفلسفية القائمة في أخطاء الحياة الانفعالية وأوهامها. وأية حيلة لنا في أن ندحض أفكار ديكارت أو بيركليه، إذا نحن فهمنا ما يقولانه؟ إننا لا نفهم وجود الأشياء الخارجية. وعلى ذلك تستطيع وضعها موضع الشك، ولا يسعنا أن نهبها الوجود الذي يملكه الشعور: كل هذا أمر لا مجال لدحضه. ومما لا جدال فيه أنني قد أخطئ أو أخدع نفسي، عندما أعتقد أو أدرك وجود أناس في الطريق: إن مجرد إمكانية وقوع الإدراك في خطأ، يتيح المجال لتقرير أن هذا الإدراك يقوم على محاكمة ضمنية، وبحكم البداهة، تُردُّ واقعية الأشياء ـــ

أول ما ترد - إلى إدراك العقل mentis inspection فالفلسفة حقيقة. وما من كشف للمصادر الانفعالية لموضوعاتها يمكن أن يهيمن عليها.

وليست الفلسفة، في الواقع، بمجرّد وصف للشعور، وبهذا تختلف التأملات اختلافاً أساسياً عن الرسائل الموجّهة إلى بالزاك Balzac. ويقتضي كلُّ وصف للشعور، اعتماداً ما، على شيء خارجي بالنسبة إليه، أو لنقل معياراً لحقيقة موضوعية. أما الفلسفة فإنها تتضمن معيارها الخاص بها، وبالتالي معيار كل الحقائق الأخرى. ولهذا السبب، فإن هذا المعيار لا يمكن اكتشافه من ثنايا جملة المبررات أو الأسباب، أو ردّه إلى معيار برهانٍ من نظام موضوعي. فالقضية، في الفلسفة، كما هي الحال في الردود العاطفية، تقوم على نهج يلتزم به كل ما للشعور من وجود: وما من أحد يستطيع أن يفهم فيلسوفاً ما، إذا لم يمض، هو بدوره، على هذا النهج. لكن النهج هنا ليس إلا إيضاحاً لمقتضيات أولية ومطلقة، لكل شعور. وإذن فهو شيء لا يمكن دحضه، باعتباره في الوقت نفسه، أساساً لكل معرفة. فديكارت، الذي يريد أن يقنعني بأني أفكر، فأنا إذن موجود، وليبنتز الذي يحاول إقناعي بأن كل ما هو ممتد في المكان، لا يمكنه أن يكون مادة (أو جوهراً)، وبيركليه واعتقاده بأنه ما من وجود لأية مادة تُدرك خارج الذهن، كل هؤلاء لا «يبرهنون» على أي شيء. لكنهم يعتمدون على شعوري أنا، ويرغمونه على التأمل فعلياً، وملاحظة أنني، مهما أعمل، أو مهما يعمل شعوري، فلا أستطيع أن أحكم حكماً مختلفاً عما قالوه هم. إنهم يضعون شعوري بعيداً عن كل افتراض، تجاه ما هو بديهي، بالمعنى الدقيق.

فلئن كانت الفلسفة إذن، قريبة للحياة العاطفية، على أنها مع ذلك صحيحة تماماً، فذلك لأن هناك «حقيقة ما» لما هو عاطفي. والفلسفة إنما تستخلص هذه الحقيقة، عندما تسمو بها إلى مستوى الجوهر أو الماهية. إن التأملات تسمو بسلسلة الخيبات والانتصارات التي يرويها لنا « خطاب حول الطريقة» إلى مستوى الماهية، وتكتشف ما لا يمكن أن يخدع، وتحول حياة ديكارت إلى حياة كل عقل، يقود أفكاره، تبعاً لليقين الوحيد. ولهذا فإن الفلسفة تعتمد على

تجربة أنطولوجية تستحيل موضعتها في معان محدّدة، ولا يمكن التعويض عنها بأي شيء يُشتق منها. وأرجو أن لا يسوء أحداً من أنصار التحليل المتسامي، إذا قلت بحق، إن «المعيش» في «التأمل الأول» يأتي فيوقع الاضطراب في كل يقين تصوُّري (مفهومي)، ويضع العلم بهذه الصورة، في مستواه. ذلك أن التجربة وحدها، تجربة «المعيش» تجعلني أعرف أني موجود، وأني «ذات أو أنا moi»، والتجربة وحدها تعلّمني معنى كلمة الوجود. وما من واحد من هذه المفاهيم يملك أن يجد مكاناً في نظام من البراهين الموضوعيّة.

ويجب أن نمضي إلى أبعد من ذلك. فمهابة المعرفة الموضوعية، في الحياة العاديةٓ، هي التي تحملني، بغير حق، على نسيان قيمة المقتضيات الأولى لشعورنا، وهي مقتضيات لا مجال لأية معرفة علمية أن تفي بحقها. وعندما يعارض ديكارت الشرح الخلقي أو الجنيني والميكانيكي لنشوء الكائنات الحية، بالشرح الأنطولوجي، الوحيد، فيما يرى، أي ذاك الذي يقول بالخلق «دفعة واحدة» و تتابع الخلق، أثناء تتابع اللحظات، فإن المؤرخ محمولٌ على المطالبة بالأناة، والاهتمام بما لا يؤذي الكنيسة. وسيكون الإنسان أقرب إلى فهم مدى التأكيد الديكارتي، إذا كان يفكر بأنه ما من علمٍ قد أجاب عن السؤال الأنطولوجي المتضمَّن في التساؤل الأول للأطفال الذين يستغربون وجودهم في العالم. وأكثر من ذلك، أن يوجدوا هم في العالم على صورة «الذوات». والناس يقبلون، عادة أن يجد هذا السؤال. جوابه في اللحظة التي يُعوّض فيها عن التصور الطفلي للولادة، بمعرفة راشدة أو طبيبة. غير أن أجوبة العلم. الأصح موضوعياً، لا ترضي الإنسان بأكثر أو بأقل مما ترضيه حكايات مرضعاتنا اللواتي يقلن لنا إن اللقالق Cigognes. حملتنا، ووجدتنا، بين ورق الملفوف، أو اشترينا من المخازن الكبيرة. مثل مخزن Bon Marche مثلاً. إن العلم لا يستطيع إرضاء الاقتضاء الأنطولوجي للشعور ولا الجواب عن أي سؤال يشتق منه. والعاطفة هي التي تكشف عن هذا الاقتضاء، ثم تأتي الفلسفة فتكشف عنه في حقيقته.

عندما يوضح التحليل النفسي، وحدة الدلالات، فإنه يدعونا إلى فهم جديد للفلاسفة.

علامَ تقوم، فعلاً، أخطاء العاطفة (الحياة العاطفية)؟ إنها لا تقوم على الشعور الفعلي نفسه، الممتنع على الرفض، ككُل شعور، بل على مجموعات الصور والأفكار التي تنشئها. والتي كثيراً ما تُحِلّها محل عالم المعرفة العقلانية. وهكذا تتعارض الرؤى الوهمية، في الهذيان، مع العالم الحقيقي. ولكن هذه صراعات داخلية مع المجال الموضوعي. وفي وسعنا أن نجد حقيقة العاطفة، عندما نفصلها عن منتجاتنا المموضعة، Objectivées، وذلك بفضل التحليل النفسي، عندما نفهم أن العاطفة كعاطفة، مبررة دوماً. وهكذا فإن الحركة الأصلية التي تتكون بها الفلسفات تغامر بالوقوع في مثل هذا الخطر، وتقتضي مثل هذا الجهد لكي تعاد إلى حقيقتها. وينشئ المشروع الفلسفي مذاهب تتعارض مع العلم، ولا تكون، بحكم ذلك، شيئاً يشبه الهذيانات.. وإذا شئنا العثور على حقيقة فلسفةٍ ما، فإن علينا أن نعود إلى التجربة الأولى والموثوقة، أي إلى المنهج الروحي الذي نشأت هذه الفلسفة عنه.

ومن الواضح أن التحليل النفسي يستطيع أن يضعنا على طريق مثل هذا الفهم للفلسفات، أعني فهماً لا يردّها إلى أسبابها الانفعالية، بل يظل أميناً على حقيقتها.. وعلينا، إذا شئنا العثور على خلود الحقيقة الفلسفية، أن نكتشف ـ بين المضامين المتباينة لهذه الحقيقة، التي هي المذاهب الفلسفية ـ وحدات دلالية Identités de Signification. غير أن مثل هذه الوحدات الدلالية Identités de Signification يمكن أن تقوم بين المواضيع الفلسفية نفسها لا بين المضامين العاطفية وحدها. ونحن نرى أن مؤرخي الفلسفة يتناقشون فيما بينهم حول ما إذا كانت فرضية الإله الخادع، تقتضي أو لا تقتضي في التأمل الأول، نظرية خلق الحقائق الخالدة. وهي لا تفترضها، تبعاً لنظام الأسباب والمبررات، بحكم أن الإله الخلاق للحقائق، هو ذلك الإله اللامتناهي الذي لا يمكن أن يخدع. غير أن حركة التأملات تبدو وكأنها الاستعادة التأملية للمنهج الذي استطاع ديكارت، لدى صياغته نظريته في خلق الحقائق الأبدية، أن يتجاوز به كل الجواهر (أو الماهيات) المحدودة، لدى إدراكها

بالنسبة إلى الوجود الذي هو مصدرها. وهذه الحركة التي تتجاوز كل جوهر، يُعثر عليها، فعلاً، في الشك. أما الفكرة التي يتم، تبعاً لها، هذا التجاوز، فهي فكرة «إله» لا حدود له، يمكنه وحده أن يوجد بذاته. وأخيراً فإن «الذات التي هي ذات تجاوز المحدود»، بالاتجاه إلى اللامحدود، والعرضي باتجاه الضروري، ليست بشيء آخر، غير فكري ذاته، أي هذا الذي من أجله كانت الكوجيتو، علاقة الله. وفكرته نفسها. في الواقع.

إن اكتشاف مثل هذه الدلالات Identités de Signification (الوحدات) قد يكشف عن المشابهات العميقة بين المذاهب الأكثر تضاداً وتعارضاً. وعلى ذلك فإني أحسب أن لا شيء أنفع لمؤرخ الفلسفة من دراسة التحليل النفسي. ولكني لا أتكلم هنا - بطبيعة الحال - إلا عن التحليل النفسي، على نحو ما أفهمه أنا، وأحرص، مرة أخرى، على القول إنني لم أدّع أنني أعطي لكلماتي هنا، إلا معنى «الشهادة». فإذا وجد من يُقدّرُ أن على هذا التحليل أن يبلغ حقائق موضوعية. ويعرض شروحاً سببية، فإن من الواضح أن ملاحظاتي هذه كلّها تفقد معناها، إذ أن التحليل النفسي لا يستطيع المساهمة في شرح ماهية الفلسفة، فيما أرى أنا.. وأكثر ما يستطيعه هو تقديم شيء من العون لتاريخ الفلسفة الذي يمكن أن يكون هو نفسه «علمياً» ويساعده على حل الحقائق التي ظن الفلاسفة أنهم بلغوها، ويُحوّل هذه الحقائق إلى أشياء محدّدة، وقابلة للتحديد من الخارج. وعندئذ يجب الاعتراف بأن طرائق فرويد لا تستبقي من الإنسان، إلا ما هو «الأقل إنسانية».

إلا أنني لا أستطيع حمل نفسي على التفكير - في دراسة الوقائع الإنسانية - بأن أفضل ما يقال، هو أننا لا نفهم شيئاً مما يشرحونه لنا. وعلى ذلك فإننا إذا قدّرنا أن الشعور باليقين الذي يشعر به الإنسان، تجاه المبادئ التي تُعيّن سلوكه لا يُقضى عليه من قِبَل التحليل النفسي، إلا بمقدار ما يكون هذا الشعور نفسه، غير موثوق البداهة، وهذا إن قدرنا نحن أن الحقائق التي ينقاد لها الإنسان، فيما بعد، لا تملك إلا أن تعبر عن جوهر هذه المقتضيات، من غير أن تناقضها في عناصرها الأساسية، وهنا يجب الاعتراف بأن جهد التحليل النفسي. يختلط أو يأتلف مع جهد الفلسفة. ذلك أن الفلسفة الحقيقية تأبى أن تجرّد الإنسان من قناعاته العميقة، لحساب ما يسمى بالموضوعية العلمية،

التي لا يسعها أبداً أن تكون إلا حصيلة الفكر الإنساني. وكان ديكارت يعرف - قبل فرويد - أنه كلّما ازدادت «الأنا» قوة، ازدادت المعرفة الموضوعية بعداً عن كل هذيان. وكان يعرف أيضاً أن تجربة فقدان الموضوع هي شرط نمو الشعور بالواقع. ولا يعني الشك والكوجيتو شيئاً آخر غير هذا. وأنى للتحليل النفسي أن يعثر على معنى «التأملات»[*] إذا كانت هذه التأملات تشتمل، سلفاً على جوهر كل تحليل نفسي كما تشتمل على شمولية حقيقية؟

---

[*] يعني تأملات ديكارت.

٥ - الميتافيزياء والشعر

تظهر العلاقات القائمة بين الميتافيزياء (ما وراء الطبيعة) والشعر اليوم، في مظهر جديد. وهو مظهر يمكن أن يثير الاستغراب، بل إنه ليصل، في أكثر من نقطة، إلى الإقلاق. وكان الشعر والميتافيزياء، حتى عهدنا هذا، يتضادّان، في رأي الفلاسفة على الأقل. ذلك أن الشعر يقوم على الجانب العاطفي، واللاشعوري، والطرب والإلهام. أما الفلسفة فإنها تنشأ عن إرادة الفهم، والتأمل المتعقل، ومحاولة تنظيم الأفكار. وكذلك فإن الشعر يدخل في مجال «الخيال والوهم»، على حين أن الميتافيزياء تريد اكتشاف ما هو حق، بالفكر والتعقل، وعندما يتناقض العقلي والعاطفي، والشعور واللاشعور والحقيقة والوهم، وتنظيم الأفكار والاستسلام للإلهام، والفكر والخيال، فإن من الواضح أن رجال ما وراء الطبيعة لم يكونوا يستطيعون مقابلة الشعر إلا بالريبة والحذر الكبير. ولم يفت ذلك أفلاطون، كما لم يفت مالبرانش.

أما في أيامنا هذه، فإن الأمر أصبح مختلفاً: ذلك أن عدداً لا بأس به من رجال ما وراء الطبيعة، يبدون وكأنهم ينتظرون من الشعر دروساً وتغذية. وهذه هي حال جان فال Jean Wahl في فرنسا، الذي يعتقد أن الاعتماد على الشعر ربما ساعد على تجديد الميتافيزياء. وفي ألمانيا نجد هيدغر Heidegger يصغي للشعر. وهو يكتفي، في كثير من دراساته، باستخلاص المعاني من أقوال الشعراء، من نوع هولدرلين Holderlin مثلاً، من غير أن يهتم بصحة ما قاله الشاعر. ويُعرّف العمل الشعري. وبالتتابع، كما لو أنه «البناء» أو «القياس» أو الإسكان الأصيل[1] ، فالشعر إذن تشييد أو بناء، وهو يكتشف أصول الأشياء ومصادرها، وكذلك هذا «الكنز» الذي هو جوهرنا الأكثر

---

[1] نحن لا ندعي، بطبيعة الحال أن كل نشاط الميتافيزيقي، يُرد. لدى هيدغر إلى هذا وحده، ولكننا نصف الموقف الذي كثيراً ما اتخذه هذا الفيلسوف، تجاه الشعر، وهكذا نراه يقول: «الإنسان يسكن، كشاعر» في محاضرة ألقيت يوم ١٩٥١/١٠/٦، وترجمت لتنشر في: Heidegger, Essais et Conferences .

صميمية. إن الشاعر يقول ما هو «مقدّس» أي ما هو أصل الطبيعية. أما رجل ما وراء الطبيعة، فإنه يكتفي باكتشاف معنى ما قاله الشاعر(٢).

***

تُرى ما هي الأسباب التي أدّت إلى مثل هذا الانقلاب؟ أما إذا نحن قبلنا بتبعية الميتافيزياء للشعر من غير أن نضع ذلك موضع النقاش، فإن الميتافيزياء عندئذ تخون مهمتها الحقيقية، التي تقوم على تثبيت المعايير الضرورية للحكم في كل شيء، حاكمية مطلقة السيادة. ويجب الاعتراف بأن الاستقالة الحالية للميتافيزياء أو على الأقل، تلك التي ندرسها ـ ذلك أن هناك ميتافيزياءات كثيرة أخرى كتلك التي تؤكّد استسلامها، الكثير الحدوث، للتاريخ ـ ليست إلا الردّ على استقالة أخرى، أقدم عهداً، أعني تلك التي جعلت نفسها مجرّد «تابع» للعلم، الذي يُنظر إليه كمصدر وحيد للحقيقة. وهذا ما فعلته الفلسفة الموضوعية، أو ما فعله برنشفيغ بالفلسفة.

غير أن الموضوعية العلمية ـ اذ لا تستطع إرواء كلّ مقتضيات الإنسان، وحتى العقلية منها ـ تجعل ردّ الفعل مشؤوماً أو محتوماً، وتجعل الناس يبحثون عن طرقٍ أخرى للوصول إلى الوجود الكامل. والمصيبة هي أنهم بدلاً من الرجوع إلى أفكار أفلاطون وديكارت أو كانط، الذين يرون أن الفلسفة تظلُّ الحاكم الأعلى، عادوا يبحثون اليوم عن صورةٍ لتجعلها مجرَّد خادمة للميثولوجيا، على نحو ما كان يحدث في القرون الوسطى أو فيما قبله. وأولئك الذين كانوا يريدون أن يجعلوا من أنفسهم خدماً للميثولوجيا، كانوا يقصرون عملهم، كفلاسفة، على شرح الوحي والتعليق عليه. «وهذا هو معنى التعبير (Philosophia ancilla Théologiae). وبهذه الصورة يرى بعض المحدثين أن يجعلوا الشعر مثل الوحي، وأن يكتفوا باكتشاف معانيه وشرحها. لكنه ينبغي، في مثل هذه الحال، أن يقولوا: باسم أيِّ عقيدة، أو باسم أية ثقة، يُريدوننا أن نثق بالإلهام الشعري؟

---

(٢) الإسكان والسكن والمسكون تشير كلها إلى المعنى الذي يقول فيه العامة. هذا بيت مسكون، أو هذه أرض مسكونة بروح شيطانية أو ملائكية.

وهذه النقطة بالذات هي التي يمكن معها أن نكتشف، أوضاع هذه الأيام، شرحاً أكثر عمقاً. ذلك أن العلاقات الحالية بين الشعر والميتافيزياء، تُشتق من تحوّلٍ مضاعفٍ، هو تحوّل الميتافيزياء وتحوّل الشعر نفسه.

وكانت الميتافيزياء الكلاسيكية، منذ عهد ديكارت، على الأقل، قد عُلّقت على الله. وعلى ذلك فإنّ هدفها يجب أن يقتصر على حمل الإنسان على معرفة واقعٍ هو بالطبع، خارجيٌّ، أي واقعٍ يجب على الإنسان اكتشافه، عن طريق جعل فكره أو عقله، عقلاً منفعلاً ومطيعاً. غير أن الميتافيزياء الحديثة تعترف للإنسان بقوى كانت من قبل تعزوها إلى الله: وهي تعزو إليه دور «التأسيس»، إن جاز لنا أن نستخدم كلمات هيدغر حول دور الشعر، «كأساس» ومن السهل عليه أن يقبل بالعمل الشعري، فيما لديه من قدرةٍ على الخلق والإبداع، لا كشيء يبعدنا عن الواقع، بل يضعنا في أصله، ويتيح لنا أن نعود فنجد الأشياء نفسها. إن فعل الشاعر أو كلماته تنشئ، أو تلد، أو تحل محلّ فعل الله، الذي كان سابقاً يفرد وحده بقوة الخلق.

غير أن في الشعر نفسه ـ أو في الفكرة التي يكوّنها عنه النقد المعاصر ـ ما تتخذه كلمة الخلق Creation من جدّة، تحلّ محل كلمة التعبير، حلولاً جذرياً. ولا ريب أن الكلاسيكيين، كانوا ينظرون إليه كعملية خلق: ولكن على مستوى الخيال، ومن حيث هو خيال. والشيء الذي يبدعه الشاعر، هو كما كان يقول دالامبير D'Alembert مجرّد أوهام حلوة.. أما الكلام، فإن وظيفته هي التعبير عن هذه الأوهام. وبهذا المعنى فإن الكلام الشعري، يقوم، بالنسبة إلى الخيال، بدور شبيه بدور الفكر العقلاني والتجريبي. وبكلمة واحدةٍ، فإن الخيال يخلق أوهاماً، يأتي الكلام (أو اللغة) بدوره ليعبّر عنها.

أما بالنسبة إلى معاصرينا، فإن الكلام، على العكس، هو بذاته خلاّق، وذلك بصورة مباشرة. وهذا هو معنى «المناسبة» لدى مالارميه Mallarme: فليست الأفكار هي التي تنشئ القصيدة، بل الكلمات هي التي تنشئها.. ويتصل هذا التصوُّر للشعر بذاك الذي تعترف به ما وراء الطبيعة، للذات أو الـ Logos: ففي الحالتين نجد الإنسان المتكلم، أو تبعاً لبعض الناس، نجد أن الإنسان الذي

يمرُّ به الكلام، هو مصدر كل الأشياء. [والمرور هنا تعبير عن خواطر حرّة، لم تكن من قبل، معروفة لدى الشاعر].

غير أن مثل هذه التصورات، على الرغم من شيوعها «كدرجة» بين الناس، لا تبدو أبداً كأشياء مقرّرة نهائياً. وفي وسع الإنسان أن يشك، بحق، في أن يكون الإنسان، أو كلامه، أساساً أو أصلاً. ولهذا فإن من المناسب ـ أملاً بحكم أفضل على الموقف الحالي ـ أن نتساءل عما إذا كان الشعر في كل الأزمان، أو ما يمكن أن نسميه بالشعر الخالد، يشتمل أو لا يشتمل سلفاً على ميتافيزياء. أو ليس هو في ماهيته، ميتافيزياء، فإذا كان الأمر كذلك، فإنه يجب أن نُحدّد علاقته بميتافيزياء الفلاسفة.

***

وبطبيعة الحال ـ وهذا ما يجب أن نوضحه مباشرة فعندما نمضي إلى البحث عن ماهية ميتافيزياء الشعر، فإننا لن ننظر إلى ما يسمى شعر الأفكار أو الشعر الفلسفي: فهذا لا يثير بالنسبة إلينا أية مشكلة. وهنالك فلاسفة عبّروا عن أفكارهم بالشعر. وهذه حالة لوكريس Lucréce. وهنالك أيضاً شعراء ملؤوا شعرهم بأفكار فلسفية: وهذه حالة دانتيه Dante وغوتيه Goethe. وفي هذه الحال، ليس علينا إلا انتقاء هذه الأفكار، وفحصها، كما لو أنها قد عبرّ عنها بصورة أخرى.

أما الذي نريده، فهو على العكس، النظر إلى الجوهر الميتافيزيائي للشعر من حيث هو كذلك، مصوغاً في أشعار لا تدعّي أنها تنقل فكراً. ولكنها تثير هيجاناً خاصاً ونوعياً يُدعى. بالهيجان الشعري. والمسألة هي أن نفهم العنصر الذي يبدو، في الشعر، وكأنه ينضاف إلى اللغة المنطقية أو النثرية، أي إلى اللغة التي نعبّر بها عادة، عن الأفكار.

وهذا العنصر (الشعري) يمكن أن يكون غائباً كل الغياب، عن شعر الأفكار. وهذه حال سولي بررودوم Sully Pruhomme عندما قدّم البرهان الأنطولوجي شعراً. وهذا شعر يوضع على حده ويمكنه أن ينضاف إلى التعبير العادي عن الأفكار، كما هي الحال لدى الكلاسيكيين. وخاصة لدى

راسين Racine، حيث نجد كلاماً ثانياً، كثيراً مـا ينضـاف إلـى كـلام أول، كـان يمكن للنثر أن يقوله. وهكذا نجد فيذر Phedre تصرخ قائلة:

بائسة أنا! ورأيت! وأؤكد رؤيتي

لهذه الشمس المقدسة التي انحدرت منها.(٣)

ومن الواضح، تبعاً للمعنى النثري، أن هذا الشـعر يعنـي أن الشمس كـانت إحدى الجدّات. ولكن عندما أحلّت كلمـة «انحـدرت» محـل كلمـة «انحـدر» إذ يقال: إني انحدر من جدة ما، ولا يقال: إني انحـدرت منـه، فإنـه (أي راسـين) يضيف (أو يُوَضّـع) فـوق هـذه الفكـرة، هـذه الصـورة الرائعـة لامـرأة تجـوب أطراف السماء، على طريقٍ، أضاءتها أنوار منحدرة من الشمس.. إن في هـذا موقفاً ثانياً أو واقعة ثانية، مرئية خفية معاً. وبهذا المعنى نفسه قال Eluard: إن الشاعر يحمل على النظر(٤) . وهذه الواقعة هي التي تهمّنا هنا.

وهذا الذي اكتشفناه من بيتي شعر لراسين، يضعنا على الطريق: إن الفكـر الشعري يتجاوز الفكـر العقلـي أو النـثري. ولكـن مـن أيـن جـاء هـذا التجـاوز نفسه؟ إن في وسعنا أن نجد فيه أثر العاطفة وحدها، وبهذا المعنى قيـل (٥) إن الشعر هو بالنسبة إلى العاطفة، كـالعلم بالنسبة إلـى قـوة الفهـم. إلا أن تجـاوز فكـرة موضوعيـة، خالصـة، ممـا يمكـنُ أن نسـميه، فكــر الفهــم Pensee d'entendement، يمكن أن يُعزى إلى فكـر أوسـع، أي إلـى مـا يسـمى، بصـورة عامة، باسم الروح (أو الذهـن) esprit. ولنتذكـر أن كـانط عـرّف الميتافيزيـاء، كما لو أنها محاولة لتجاوز الفهم، فـي استلهامه المشـروع. أي العلمـي، وأنـه يعزو هذا التجاوز إلى العقل raison.

ومـن غير أن نبحث فـي مثـل هـذه المشـكلات، يمكننـا القـول، بـأن الفكـر بالمعنى الواسع للكلمة، سواء أكان في الميتافيزياء أم في الشعر، يتجاوز الفكر العلمي، أو الفهم، بمعنى عدم الارتواء الذي يشـعر بـه الذهـن الإنسـاني، تجـاه

---

(٣) انظر: الفصل الرابع: المشهد السادس (نلاحظ أن الشمس «مذكر» بالفرنسية.

(٤) Paul Eluard: Donner à voir

(٥) Jules Monnerot, La Poesie maderne et le Sacré

عالم موضوعي كل الموضوعية، ومعروف بصورة وضعيــة Positvistc. وهـذا النوع من الهويّـات هـو الـذي نمضـي الآن لنحـاول إيضاحـه، بالاعتمـاد علـى بعض الأمثلة الدقيقة.

***

إن الميتافيزياء، حديث عقلاني. ولكن هذا الحديث يريـد أن يقدّم لنـا رؤيـةً للعالم أكثر صحة، رؤيةً تقلب، بصورة عامة، رؤيتنا اليومية المألوفة. وكذلـك فإن الشعر، في كثـير مـن الحـالات، يحـدث مثـل هـذه الانقلابـات. إنـه يمـزق حجاب العادات، لكي يعود بنا إلى الأشياء نفسها. ولهذا فـإن عالمـه يبـدو لنـا، في كثير من الأحيان، عالم الغريب واللامألوف.

وهكذا فإن كلاً منا يرى أن وجود العالم المادي هو البداهة التـي لا يُمـارى فيها. لكن وجود النفس يثير بعض الشكوك. أما الإله فإن وجـوده يبـدو بعيـداً. ومن الناس مـن يـرى أنـه وجـود، تعتريـه الشـبهات. فـإذا نحـن نظرنـا، إلـى النتيجة، أو إلى مالا يمكننا تسميته بالأثر Effct أي إلى نتيجة قراءتنـا لتـأملات ديكارت، فإننا نلاحظ أن هذه التأملات، تضعنا أمام رؤيةٍ للعالم، مضادة تماماً. ففكرة النفس، التي هي موضوع يقيننا الأول، وفكرة الله، التي تبدو لنا وكأنهـا الأساس لكل فكرة أخرى، يتخذان هنا المقام الأول. أما وجود العالم الخـارجي، اللامؤكد في البداية، لأنه يوضع موضع الشك، فإننا لا نصل إليه إلا في آخـر المطاف، عندما تأتي الحقيقة الإلهية. وتسمح لنا بإثبات وجوده.

وسيرى مالبرانش، كذلك، أن العالم المادّي، شيء غير مرئي، كعـالم، وأن المادة ووجودها لا تصبح في متناول معرفتنا إلا عن طريق الوحي، والإيمان. ولنضف إلى هذا، أن العالم الذي لا تتيسّر معرفته، ولا تضمن صحتهـا (التـي أعتمدها ديكارت على مستوى العقل، وجعلها مالبرانش حصيلة الإيمان). وهو نفسه متعلقٌ أوثق التعلق بالله، وإنه يُعاد خلقه في كل لحظة: وهـذا مـا يسمّـى بعقيدة أو نظرية الخلق المستمر.

ونتساءل الآن، هل لهذا الانقلاب فـي نظـام البداهـات، الـذي يغيّر صـورة إدراكنا للعالم تغييراً أساسياً، ما يعادلـه فـي الشـعر؟ بالتـأكيد. لنفكّـر بالهيجـان

الذي يتملكنا، لدى قراءة أشعار راسين، في الأناشيد المترجمة عن كتاب الصلوات الروماني. ويقول راسين، متوجهاً إلى الكلمة Verbe:

أيها الكوكب الذي لا تُرى الشمس إلا ظلاً شاحباً له.

وأيها اليوم المقدس، الذي يستمد منه النهار ضياءه.

إنها أشعار رائعة، وراسين هو قائلها، لأن النص اللاتيني الذي يُقدَّر له أنه يترجمه، يقول فقط: Lux Lucis et fons luminis - Diem dies illuminans

وهذه الأشعار التي ترى الشمس فيها قد أصبحت ظلاً والنهار الذي يرادف في تفكيرنا جميعاً، كلمة الضيّاء (أولاً نقول: إنه لواضح كالنهار؟) وكأنه لا نور فيه إلا ذاك الذي يستعيره من نهار آخر، يمكن أن نسميها «ميتافيزياء».

وحباً بضرب مثل آخر، نستعيره من عهدٍ أقرب إلينا، شعرٌ هو ختام أناشيد كلوديل Claudel، الكبرى. وفيه يقول:

إن بنيان العالم كله لا ينشىء ألقاً بمثل هذه الرقة،

رقة شعرٍ ملكي لامرأة تكاد تهوي من ثقل المشط.

ويحملنا هذا النص على اكتشاف عالم مترجح على شاطئ العدم، وهو عدمٌ قريب جداً من ذاك الذي كان يلمحه مالبرانش، في تأملاته، بمعنى أنه يجب أن نخلص إلى أن ما يقوله ويحيشه الفلاسفة. قد عاشه الشعراء وعبّروا عنه.

أما مثلنا الثاني فنستعيره من نظريات ليبنتز، حول المونادات. ومن المؤكد، أن هذه العقيدة (المذهب) تبدو، لدى ليبتنز، كما لو أنها النتيجة والحلّ لمشكلات نظرية تطرحها الفلسفة وحدها. ولكنها تقضي أيضاً إدراكاً (أو فهماً) للعالم ينكشف تلقائياً في تجربةٍ عميقةٍ للحب.

وتبعاً لجملةٍ مشهورة وردت في المونادولوجيا[٦] ، تقول: ليس للمونادات من نافذة يمكن لشيء ما أن يدخل فيها أو يخرج منها، وها نحن أمام كونٍ يقومُ على انفصال جذري: فما من شيء، من الخارج، يملك أي تأثير في عقلي، وأنا كذلك، لا أستطيع، أيضاً، أن أثرّ في أي شيء آخر غيري أنا؛

---

[٦] ليبتنز: المونادولوجيا،ص:٧.

فعزلتي أو وحدتي كاملة، وكلية. ولكن من جهة أخرى، يجب القول عن كل موناد، إن الله، عندما نظّم المونادات الأخرى، منذ البداية، «لم ينسّها من عنايته». ولنلحّ على كلمة «منذ البداية» التي سنجد عما قريب، معادلها في بيت شعر قاله Eluard. «وبهذا، على ما يقول ليبنتز، يقوم بين المخلوقات أفعال وأهواء متبادلة»[٧] .

ولا ريب أن لكلمة «هوى» هنا ذلك المعنى العام الذي يتعارض مع الفعل. ولكن الحب، بهذا المعنى نفسه، يظل هوى. غير أنها كثيرة تلك النصوص الشعرية التي تؤكد أو توحي بأن الحب يعارض الانفصال الجذري، على مستوى، نستطيع تسميته فينومينولوجياً أو حادثياً، بوحدةٍ وتعانق متبادل، على مستوى، يمكننا تسميته أونطولوجياً. وهكذا فإن شعر Eluard يقول:

إننا موحدون من وراء الماضي[٨]

ونحن هذه المرة تجاه معنيين، على نحو ما نرى دوماً في العهد الكلاسيكي، كما ورد في شعر راسين، حيث تقول روكسان في مسرحية Bajazet.[٩]

هل تفكر: إنك لا تتنفس إلا بمقدار ما أحبُك.

وبطبيعة الحال، وتبعاً للغة النثرية وللمنطق وحده، فإن روكسان Roxane تعني في هذا النص أنها، كسلطانة، تستطيع أن تُدبر قتل باجازيت أو بايزيد Bajazet.

إلا أن الجمال العميق لهذا البيت، ينشأ عن أنه يكشف لمن يسمع، أن الحياة وتنفس بايزيد متناسبان مع حب روكسان له، وذلك في نظامٍ ليس، في هذه المرة، نظاماً سببياً من نوع إيجابي (وضعي) أو علمي.

ثم إن التفكير في بيت شعرْ Eluard: «نحن موحدون من وراء الماضي» يمضي بنا إلى التفكير بمشابهات أخرى. ولنفكر على سبيل المثال، بالنظرية

---

[٧] ليبتنز، المونودولوجيا، ص:٥١-٥٢.

[٨] Ma vivante, Les yeux fertiles, Paul Eluard

[٩] راسين: مسرحية بايزيد أو باجازيت (الفصل الثاني، المشهد الأول).

الأفلاطونية للحب. وأول ذلك، حوار أفلاطون الذي يسمّى «حوار المائدة». ويقول أريستوفان، عندما يشرح الحب الإنساني بالرغبة في استعادة وحدة قديمة كان زوس قديماً قد قسم فيها الكائنات قسمين، ونحن لسنا إلا النصف، وهو نصف يبحث يائساً عن النصف الآخر الذي يخص كلاً منا، ثم فصلنا عنه. ويضع (أرسطو فان هذا الفصل في الماضي، ولكن أي ماض؟ إني أعرف جيداً أن هذا ليس فيما هو قائم في هذا العالم. وعندما استعرض تاريخ حياتي الخاص، أستطيع أن اكتشف مثل هذا الفصل. أو ليس واضحاً، منذئذ، أن فهم حديث «لأرسطوفان»، يوجب عليّ، مرة أخرى أيضاً، أن أطّرح النظام الموضوعي والحادثي، جانباً للاستعانة بالميتافيزياء، التي تستطيع، وحدها، أن تضعنا وراء أو قبل الزمن والماضي؟ وعلى ذلك فإن لشعر Eluard معنى ميتافيزيائياً[10].

وهذا أوضح أيضاً، فيما يتعلق بشروح الحب التي عرضها أفلاطون نفسه. وهي شروح نجد فيها الهيجان العاطفي، موصولاً بالذكرى. وهكذا نجد في الـ Phèdre أن الحب يجد أصله في ذاكرة أشياء السماء التي تأملتها النفوس من قبل. وهكذا فإن هذيان الحب، يستولي عليها عندما تتعرّف، لدى لقاء عابر، صورة هذه الوقائع السماوية. ويقول أفلاطون: عندما ترى النفوس صورة لأشياء السماء، فإن ذلك يملك عليها وجودها، ويفقدها سيادتها على نفسها»[11].

وهنا يقوم تقريب (شبه) جديد. فبودلير Beaudelaire في قصيدته: دعوة إلى السياحة invitation au voyage، يصف البلد التي يسميها «الحب» فيقول:

كل شيء فيها سيكلم

النفس، سراً

بلغة الأم العذبة

---

(10) انظر Racine: Bajazet, acte II, Scene. 1

(11) أفلاطون، فيدر، Phedre:250 a

ولغة الأم.. هذه، هي حقاً لغةُ بلده الأصلي، ووطنه الحقيقي، الذي لا صلة له بهذا العالم، وهذا ما يذكّرنا، مرة أخرى بمالبرانش في الأحاديث التي يعزوها ليتودور Theodore، في بداية كتابه «Entrétiens metaphysiques»: أحاديث ميتافيزيائيةٍ إذ يقول فيها: «كلا لن أقود خطاكم أبداً إلى بلدٍ أجنبي، ولكني ساعلّمكم، أو ربما أعلّمكم أنكم أنتم أنفسكم داخل بلادكم نفسها».

ثم إن النظرية الأفلاطونية في الحب، يمكن أن يتذكّرها الإنسان بمناسبة أشعار Eluard، المأخوذة من ديوانه: العيون الخصبة:

«أيتها المرأة، إنك تلدين للعالم جسداً يشبه تماماً

جسدك

إنك أنت الشبه».

والبيت الأخير هو، حقاً، غامض بشكل غريب. إلا أن التجربة، تجربة الحب، المذكورة هنا، تبدو فعلاً شبيهة جداً بتلك التي يُحدّثنا عنها أفلاطون، عندما يصرّح قائلاً: إن النفوس تتذكر أشياء السماء، ثم يضيف إلى ذلك قوله: «أما طبيعة ما تشعر به النفوس، فإنها لا تدخل في حسابها P.263[١٢]، ذلك أن الكائن المحبوب «يشبه»؛ وهذا ما قاله Eluard. ولكن يشبه ماذا؟ إنه يشبه السماء التي كان يتأملها من قبل، على ما يقول الأفلاطون. ولكن العاشق نفسه يشير لذلك، ويجهله. أما أبلوارد، فيكتفي بقوله: «إنكِ أنت الشبه». وهكذا فإن أحاديث الميتافيزيائين تسوقنا إلى أحاديث الشعراء، وكذلك أحاديث هؤلاء، فإنها تشبه أحاديث أولئك.

ونريد الآن أن نتحدّث عن آخر مثال لمثل هذه الهويّات، أو على الأقل لمثل هذه «المشابه» لدى كانط وهوغو. ونعترف هنا، أن البرهان سيكون أقلُ وضوحاً، ذلك أننا عندما نؤكّد مثالية idealité المكان، يطالبنا كانط ببذل جهد جهيد. فكيف، مثلاً نتصوّر الصفة الخارجية exteriorete للشيء بذاته en soi، من غير أن نعتمد على شيما Schema مكانية؟ وكيف يمكن ألا نتصوّر المكان تبعاً لصورة الحس العام Sens Commun، باعتباره الحاوي لكل شيء واقعي،

---

[١٢] أفلاطون، فيدر Phedre.

حتى ولو كان من طبيعة أنطولوجية؟ إن هذا ليقتضي جهداً، من العسير أن نجد له في الشعر، المعادل التام. ومع ذلك، فإن بعض الأشعار تنشئ مثل هذا الانطباع، الذي يبدو فيه أن المكان غيّر وضعه وطبيعته، وحتى لينقلب من حاوٍ (محتوٍ) كلّي، ليصبح. بصورة ما، هو نفسه فيها محتوىً (لا محتوياً). وهذه حالة بيت من الشعر لهوغو:

«إن نقطة النهار تُبيّض ثقوب المكان»

وهنا يظهر المكان كسجن، مبدياً أنه يوجد خارجه، شيء من «الخارجية».

إن صورة هوغو توحي لنا، حقاً، أنه يوجد شيء ما، وراء المكان ـ إذا صح أن نقول هذا ـ لأن تعبير «من وراء المكان au delà» ـ يردّنا هو نفسه إلى المكان نفسه، ولنقل إلى شيء من نظام الضوء. ولكن يجب أن نستشهد بهذا النص، الذي نستمده من أحد المقاطع الأخيرة، من ملحمة الدودة L'épopée du ver في مجموعته: أسطورة القرون La legende des siecles.

السماء ليست صُلبة

وللظل زوايا دميمة

مطلع الفجر يبيّض ثقوب المكان

ويبدو كضوء مصباح يمضي

بين مساحات أسيء وصلُها[١٣]

ترى ما الذي يمكننا استخلاصه، من هذه التحاليل؟ إن أول ما نقوله هو أن الشعر، في أعلى مستوياته، ليس بخلق، ولكنه اكتشاف، ووحي، وعودة إلى حقائق أساسية، وردٌّ واستبعاد لكل المظاهر، لكي نعود إلى الوجود، وتهديم للعالم المصنوع بعاداتنا، طموحاً للكشف عن عالم أكثر صحة، بحيث يمكن

---

[١٣] الكلمة المكتوبة هي nis، وظننت أنها airs، لأن لكلمة ai معاني غريبة عن هذا الموضوع.

الخوف من أن تصبح الفلسفة هي التي تنسى مهمتها، في الحين الذي يظل فيه الشعر وفياً لمهمته.

والشعر وفيٌّ لمهمته بمقدار ما يحتفظ بمعاييره في القيمة: ولما لم تكن هذه سهلة التعريف، فإنها مع ذلك، تظل دقيقة وصحيحة: إنها تُبرز وجودها دوماً، على الرغم من تنوّع الوسائل التي يستخدمها الشعراء. أما السرياليون، على ما نعلم، فإنهم يسخون بالمديح على الإبداع، غير الخاضع للرقابة الشعورية، وعلى المصادفة، وعلى استخدام الكتابة الآلية. وعلى النقيض من ذلك، يؤكد Valery على حسن التأليف وبذل الجهد. وكأنهم جميعاً يستندون، آخر الأمر، إلى معيار الوعي الشعري، مما يعني أن الشعر المعاصر، إذا كان يطمح إلى إنشاء أو توليد المعنى، فإنه لا يفعل ذلك كيفما اتفق، ولا يهب إيّ معنى شعري عميق حقاً، لأي شعر، مهما تكن صفته.

ولقد اعتمد السورياليون. بصورة خاصة، على الكتابة الآلية، وليكن ذلك. غير أنه لم يظهر لهم أن كلّ نتائج هذا المنهج كانت متماثلة نجاحاً، مما أدّى بهم إلى إطّراح بعض ما قيل، والاحتفاظ ببعضه الآخر. وأما فاليري، فإنه يكفي، مثلاً، أن نعود في متحف Sete. إلى مسودة المقاطع الأولى من «المقبرة البحرية»، لكي نرى بالتأكيد أنه لم يحاول في التعبير عن معنى جاهز سلفا ومصوغ على ما ينبغي. ولكنه كان يجد أنه على ما يرام، إذا كانت الكلمات المكتشفة تتخذ معنى شعرياً و تكشف عن بداهة عصيّة على الصياغة، ولكنها نهائية.

وهكذا فإنه حيث كان عليه أن يكتب

Midi le juste y compose de feux

La mer, la mer toujours recommencée

«الظهر، الظهر الحق، ينشئ فيه لهيباً

ولكن البحر، البحر يتجدّد باستمرار»

كان فاليري قد كتب أولاً:

«L'or maritime y compose de feux

La mer, La mer toujours recommencée»

وهناك حيث كان يجب أن يكتب:

«O récompense après une pensée

«Q'un long regard sur le calme des dieux »

«ما أعظمها جائزة بعد فكرة

أنك ألقيت نظرة طويلة على هدوء الآلهة»

كان فاليري قد كتب:

«O récompense après une pensée

Digne d'oubli sur ce lit merveilleux

ثم كتب:

O recompense aprés une pensée

Que ce regard, sur ce lit bienheureux

وعلى ذلك فإن كل فكرة في «الآلهة» أو في «ظهر الآلهة» كانت غائبة عن حديثه الأول، أو عما كان يقصده بوعيه أولاً. وبمعنى ما، يمكن الادّعاء بأن فاليري لم يكن يريد أن يقول شيئاً، ولهذا فإنه يُصرّح هو نفسه في مقدّمته على التعليق الذي كتبه Alain عن المجموعة Charmes: «إن لأشعاري المعنى الذي يريد الإنسان أن يعزوه إليها. أما المعنى الذي أعطيه أنا لها، فإنه لا ينسجم إلا معي أنا، ولا يتعارض مع أحد». ولكن عندما يُحلّ فاليري بيتاً من الشعر مكان بيتٍ آخر كان يكتشف، ويقف عند هذا الاكتشاف. وبكلمة واحدة: إن للشعر قواعده، وهو يبقى حريصاً عليها. وإذن فلا مجال لأن يُلام.*

* ترجمت هنا بعض أبيات القصيدة: ربما يشبه الترجمة الحرفية ولكن لا بأس من الرجوع إلى شروح أساسية، نجدها في آخر هذا الفصل.

وبالمقابل، فإن في وسع الإنسان أن يستغرب أن الميتافيزياء، ذات النواظم الخاصة بها، والعقلية هذه المرة، تتخلى عنها بهذه السهولة، بغية تبنّي النواظم الشعرية. وهذا ما يفعله هيدغر عندما يعارض بين «البرهان» و بين «النظر بعين الاعتبار». وحقاً فإنه كتب يقول: إنه ما من برهان، هو ضروري هنا. فالبرهان ليس إلا عملية تجرّب بعد فوات الأوان. وعلى أساس من بعض الافتراضات، يمكن البرهان على كل شيء، تبعاً للصورة التي تكون عليها هذه الافتراضات. وبالعكس، فإن أشياء قليلة جداً، «يمكن النظر إليها بعين الاعتبار». يكفي إذن أن نأخذ بالاعتبار كلام الشاعر[١٤] . ولكن هل من حاجة إلى أن نقول هذا؟ إن ذلك يعني، بالنسبة للفلسفة أن تدرس فعاليةً غريبة عنها، وأن تعدل عن نواظمها الخاصة، وعن مهمتها المتميزة، التي تقوم على الحكم على كل شيء بميزان العقل.

لم يعد ينبغي إذن، أن نستغرب الإنكار الذي يصدر عن بعض الحقول المعادية لكل ما هو فعالية ميتافيزيائية. وكثيرون اليوم أولئك الذين لا يرون من حقيقة إلا الحقيقة العلمية. ثم إن أنصار الفلسفة التحليلية - التي تُقبل بقوة في البلاد الأنغلوسكاكسونية - يشبهون الأقوال الميتافيزيقية بأقوال شعرية، لكي يصرّحوا بعد ذلك، أن هذه وتلك كلام فارغ. ويبدو لنا أن الأمر في هذا، كما هو في مجالات أخرى، كثيرة، أن الناس ينسون أن العقل لا يقف عند حدود الاستخدام العلمي: وعليه أن يحكم في كل الأشياء. وكذلك في الشعر، بطبيعة الحال.

وعلى ذلك فإن الوضعية العلمية وإخضاع الميتافيزياء للشعر، شيئان أو وجهان - فيما يبدو لنا - للخطأ نفسه. فمشكلات الحب، والقلق، والموت، إذا هي لم تكن من اختصاص العلم، تظل مشكلات لا يجوز أن تُترك للشعر وحده. فالشعر، كالميتافيزياء، يحدثنا عما يتجاوز القدرة على الفهم، ولكن كلاً منهما يحتفظ بدوره الخاص، ويمكن القول، يحتفظ بطريقته. وهذا ينشئ خطراً، ويحملنا على القلق الشديد فيما يتصل بمستقبل الفلسفة، وإذن فليس الأمر مجرّد تقريب للميتافيزياء من الشعر: بل إن كل ما قلناه يبيّن لنا أن مثل

---

(١٤) هيدغر L'homme habite en poète :٢٣٦ (Essais et Conferences),p

هذا التقريب، فيما نرى، شيء مشروع. ولكنه، بالمقابل، نوع من التخلي عن معايير الميتافيزياء، ومعايير الشعر. وهكذا نصل عندئذ إلى فلسفات التأكيد الخالص، بلا برهان وهي تستند إلى ما للأسلوب من مهابة، أو نصل إلى فلسفاتٍ للتخويف. ومن المؤكد أن هذا الأمر، في عصرنا، علامة من علامات انحطاط العقل الخاص.

حول المقبرة البحرية

المقبرة البحرية قصيدة مشهورة من قصائد بول فاليري (١٨٧١-١٩٤٥). وكان عمر الشاعر يناهز الخمسين، عندما كتبها، أو لنقل، على الأصح، إن جاك ريفيير مدير المجلة الفرنسية الجديدة؛ وجد لدى فاليري صورة ما للمقبرة البحرية، وطلب إليه أن ينشرها في مجلته. وعلى الرغم من أن الشاعر كان يعتبر قصيدته غير مكتملة، فإنه لم يُعد النظر فيها بعد ذلك. وكان عليها أن تنشر في المجموعة التي أطلق عليها اسم Charmes «المفاتن» وكتب فاليري حولها، قائلاً: لم تكن هذه القصيدة في البداية إلا شكلاً موزوناً فارغاً Figùrc rythmiquc vide. أو ممتلئاً بمقاطع عابثة، جاءتني لتملك عليّ نفسي بعض الوقت. وكانت «القصيدة الممكنة حديثاً بيني وبين نفسي، مغمورة بمعان من أبسط المعاني» وأكثرها رسوخاً في حياتي العاطفية والعقلية، تماماً على نحو ما فرضت ذاتها علي أيام مراهقتي، على أنها تشارك أو تشترك مع البحر والضياء اللذين كنت أراهما في مكان ما، يطلُّ على البحر المتوسط». وحقاً فإن هذه القصيدة هي الأكثر انفتاحاً بين قصائد فاليري، أي القصيدة الأكثر وصفاً لحياته، ولفلسفته الشخصية. وإذا ما استعرضنا أعمال فاليري، هذا الهاوي «للكوميديات (المهازل) العقلية، وجدنا أنها تفاجئ قارئها بما يبدو منها من شارات حميمية، أو لنقل عاطفية. ويخطر في البال أن هذا هو الذي جعل فاليري يرفض نشرها في البداية. فحب البحر، والبحر الأبيض يعبر عن نفسه إلى أقصى مدى. وكأن الشاعر يتقمص هذا البحر في التأمل في الموت الذي يوحي إليه به، والحفز للعمل الذي يثيره في كيانه المبهور وهما يكتسبان عظمة جديدة، على كونها مألوفة. أما الظهر فإنه السكون والخلود وأما البحر فهو الارتجاف والوعي (أو الشعور). وينشئ فاليري من هذا الموضوع مأساة ذات فصول أربعة. ويختار من البحور الشعرية ذاك الذي يقوم على عشرة مقاطع syllabcs، وكان هذا قد أهمل منذ أيام رونسار Ronsard. ونراه يعود في قصيدته هذه، بمهارة نادرة إلى لغة الـ Plciadc، مثل قوله: «أتخنين أنت عندما

تكونين ضبابية؟» كما أنه يجب المجانسة الصوتية بشيء من المبالغة. ولكن أجمل الأنوار تشيع وتلهو بألف لهيب على أوتار أبياته الماسية.

وفي عام ١٩٢٨ حاضر غوستان كوهين، وهو من كبار المثقفين، حول: «المقبرة البحرية» في السوربون. وفي رأيه أن المقاطع الأربعة الأولى تعني سكون الشمس (Midi le juste). والحرارة والبحر. أما المقاطع الأربعة الأخرى فإنها تستيقظ على حركة الوجود الزائل والواعي، وتزاوج حركة الشواطئ بشيء من الضجيج. أما المقاطع التسعة الأخرى فإنها تغوص في هذا المجال الممتلئ بالغضار الأحمر، حيث كل شيء يموت لكي يعود فيولد (وهذا كسل الموتى وحزن الأشياء التي تنحل.. إلخ.

وقد حاولنا هنا شرح المقبرة البحرية، فوجدنا أن الشروح المقدّمة لا تزيد شيئاً على ما يُقرأ في القصيدة، ولهذا تبقى حتى اليوم بدون شرح حقيقي، لأن صاحبها لم يكن هيأ نفسه للتعبير عن معنى معيّن. ومن هنا نراه يقبل أي معنى يفهمه القارئ، و يجد أن كلامه يفهم، بحق، بمعان كثيرة.

الفهـــرس

المؤلف في سطور

١ - يحتل فرديناند آلكييه، في الفلسفة الفرنسية، ذلك الموقف الأصيل لفكر يستعصي على التيارات الشديدة الشيوع. إنه يبذل كل جهده للحفاظ على التقاليد الديكارتية، على كونه يعي كل الوعي تلك الصعوبات التي يلقاها في أيامنا هذه، كل تأكيد للعقلانية الميتافيزيائية.

٢ - وكأكثر الفلاسفة المعاصرين، كانت مهمته مهمة الأستاذ الجامعي. وقد ولد في كاركاسون عام ١٩٠٦، ونجح في مسابقة الأستاذية Agregation، فرع الفلسفة، عام ١٩٣١، وحصل على الدكتوراه في الآداب عام ١٩٥٠. وبعد أن قام بالتعليم في الثانويات الباريسية، سمي كمحاضر في كلية مونبلييه، ثم عيّن أستاذاً في السوربون. وفيما عدا المقالات التي كتبها في المجلات الفلسفية، نراه يخصّص عدة كتب لفيلسوفه المفضل ديكارت، مثل: «ملاحظاته حول مبادئ فلسفة ديكارت، عام ١٩٣٣ ثم الاكتشاف الميتافيزيائي للإنسان، عند ديكارت ١٩٥٠»، وكان قد كتب قبل ذلك كتاباً هاماً حول «الرغبة في الخلود» عام ١٩٤٣ وكتاباً آخر، غنيّ الإيحاءات حول السوريالية، وثالثاً حول «عزلة العقل» وهو أغنى كتبه.

٣ - ثم إنه يعمد، من خلال رؤية كليّة، إلى نقد فلسفات الإيمان وفلسفات العمل، فالمسيحيون والماركسيون والوجوديون، وبرغسون وهيدغر وحتى سارتر، كل هؤلاء يرفضون وضع الإنسان في نظام شامل كلّي. فالحرية و المبادرات الأخلاقية، مفضلة لديه على القانون، كما أن الدينامية مفضلة على الوجود. ذلك أن الفكر المعاصر يتميز بإقامة فاصل بين «النزعة الإنسانية وبين العقل». وهذا نتيجة «لموت الله» الذي يتحدث عنه نيتشه. إنهم يردون إلى الإنسان، تلك اللانهاية النبدعة، ويترك جانبا ذلك الخضوع للضرورات الخارجية التي كانت من حظه.

٤ - وفيما يرى الفيلسوف، فإن القداسة المسيحية والبطولة التقنية، تقتضيان نفس الرفض للحكمة. وسواء أتعلق الأمر بتأكيد قيمة الذات الإنسانية، ضد الطبيعة الممسوخة، أم بقلب النظام الطبيعي، بضور التقدم التقني، فإننا نظل في نفس

التوتر باتجاه ماليس بموجود، أو حتى نفس النضال، ضدّ العالم، ولكن عندما نضعف قيمة العالم، لمصلحة الإنسان. فإن العقل هو الذي نبلغه لأنه هو الماثل أو الموجود في الأشياء التي يؤلف هو بينهما.

٥ - وهكذا فإن الإنسان الحديث، أضاع سبيله إلى الراحة، التي كانت تملكها العقلانية الميتافيزيائية، لأنها هي وحدها التي تفسح المجال للمصالحة بين الإنسان وبين العالم، عن طريق اكتشاف الشروط القبلية لتجربتنا. وإعادة مختلف المواقف الإنسانية إلى مكانها، باعتبارها علاقات بين الحرية والوجود. أو لنقل أيضاً، بإقامة توازن بين الإنسان كمبدأ للمبادرة، والإنسان من حيث هو فهم لنظام مدرك ومقبول، من قبل العقل.

٦ - والإنسان اليوم، المولع بذاته وبقوته، ما يزال مأخوذاً بالرغبة في الخروج من ذاته وبرغبته في الخلود، وبالشوق إلى الوجود. ولكن فرديناند آلكييه اختار السريالية ورأها الأفضل. وهو يرى أن هؤلاء السرياليين امتازوا بأنهم كشفوا، وبقوة، حدود الرؤية أو النظرة العلمية إلى الأشياء. التي تُمثّل انتزاعاً للواقعية، كنوع من العودة إلى التقاليد الميتافيزيائية وإلى الحكمة.

رقم الايداع في مكتبة الأسد - الوطنية

معنى الفلسفة :.دراسة / تأليف فرينـاند ألكييـه؛ ترجمـة حـافظ الجمـالي- دمشق: اتحـاد الكتـاب العـرب، 2000- 249 ص ؛ 24 سم .

1- 101 أ ل ك م 2-العنوان 3 - ألكييه

ع -2000/1/36 مكتبة الأسد

□


اتحاد الكتاب العرب
ARAB WRITERS UNION
DAMASCUS دمشق